大學叢書

中國古代教育史

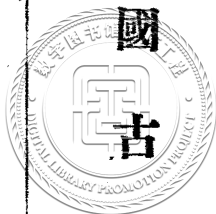
馬宗榮著

文通書局發行

大學叢書

中國古代教育史

馬宗榮著



文通書局發行

序

曩者予應世界書局之約，編著有西洋教育史一書。是後即有意于「中國教育史」之作，以爲前著之姊妹篇行世。惟不久予即受命服務中央，案牘勞形，無暇及此。然此志未嘗稍變。偉大的民族戰爭開始而後，予來西南重任大學講座，担任有「中國教育史」課程，因取舊稿而加以整理，以成中國古代教育史中國中古教育史中國近代教育史中國現代教育史等書，是書即中國古代教育史也。

世之研究教育史者，往往注意：(一)教育發生的背景，(二)教育實際的變遷發達，(三)教育理論的變遷發達，(四)教育學者與教育實際家的生活及其學說，四點。故拙著四書之內容，亦遵此而先述該時期內一般歷史之大要及思想史之大畧，次述該時代教育之實際與理論，再次介紹該時代各教育大家的生活小史及其根本思想與教育學說。對於極著名之教育家，介紹其學說，不厭求詳。故讀者閱此書時，雖無本國史、本國文化史、本國哲學史等書置之座右，亦極易了解。

上述四書之取材，係從自然民族時代說起，至晚近爲止。予深信讀者閱各書後，可獲得中國教育思想及教育實際史上較豐富之知識，至本書內容，則在介紹我國上古以至周末二千數百年間關於教育理論及實際變遷發達之狀態並加以批判。

又予編著此四書時，參考我國古聖先賢之著作甚多，即國內外時賢所著的中國文化史、中國哲學史、中國教育史等，亦參閱有所取材。謹附誌於此，聊申謝意，恕不一一列舉其名也。

書成，因記其始末以爲序。

中華民國廿八年抗戰二周年紀念日爲宗榮序於貴陽



中國古代教育史目次

中國古代教育史 目次

中國古代教育史

緒說

本書之所謂古代教育史，是指自我國上古以至周末二千數百年間關於教育的理論及實際的變遷發達的狀態而言。分爲(一)上古的教育及(二)周代的教育論述之。

第一章　上古的教育及教育思想

第一節　上古的中華民族

我國爲全世界上文化發達最早的國家之一，距今五千年前，我們的祖先業已佔有了黃河下游河岸的地方。不過太古的歷史，乏典籍可考，故其世態及民族生活的狀態，不能知其正確的事實，僅靠易的繫辭傳得窺當時的情況一二罷了。

據史家之說，中華民族的發祥地，在中央亞細亞地方。在太古之時，現今的楊子江與黃河之間，是苗族居住。距今五千年前，漢人種從中央亞細亞地方東來，橫過崑崙山麓，經新疆甘肅山西，而入今的華北，遂定住於黃河沿岸。這是今日所傳的中國建國的事實。

三皇及五帝

據繫亂傳，最古的中華民族之帝王，是爲燧人氏，其次爲伏羲氏，神農氏，又次爲黃帝軒轅氏。黃帝乃當時的明君。至此時代，中華民族的生活已極進步。這伏羲神農黃帝三世稱之爲三皇（也有稱燧人，伏羲，神農三氏爲三皇的）。

黃帝之後，少昊，顓頊，帝嚳繼之爲帝。帝嚳之後，堯舜二明君繼位，帝堯陶唐氏，爲知德最優美的明君主，治理天下五十年，七十歲時，讓於舜。當此之際，中國的形勢略定，文物制度已大發達進步。舜有虞氏，爲人極孝極弟，隱于民間之際，德化了許多的人。堯見其賢，又見其子丹朱不肖，於是遂從民間把舜登庸起來，使當國政的要衝。舜輔佐堯，大施善政，引用賢臣二十餘人，常採納其意見，以治天下。全國之民因謳歌其功德。其後遂受堯之禪而即帝位。這少昊，顓頊，帝嚳，帝堯，帝舜五氏，世稱之爲五帝（也有稱黃帝，顓頊，帝嚳，帝堯，帝舜爲五帝的。）

三代的治世

繼舜即帝位者爲夏后氏禹。因爲舜子商均，和堯子丹朱一樣，也是不類其父的愚暗之材。而當時輔佐舜之臣中，有禹其人者，治水有功，並佐舜施了不少的善政，萬民均慕其德。故舜舉禹以自代，而繼帝位。及禹沒，萬民悉讚其子啓之賢，故啓遂從衆望而繼之。於是遂開家天

下之例，其子孫世襲爲王。歷十六世至桀王履癸，暴虐無道，民心離反，殷王成湯乃興師而討桀以弔民伐罪，滅夏而繼之爲王。傳了四百卅二年的夏朝的天下遂亡。

殷王成湯即位，得賢臣伊尹之佐，大施仁政，萬民均贊揚成湯之德。成湯沒後，其子孫也效夏朝一樣世襲爲王。及至三十一代的紂王，又暴虐無道，全失衆望，周侯昌之子發乃興問罪之師以滅之。經六百二十八年的殷朝的天下遂亡。

周創業於武王發，傳三十七世，歷時八百六十七年之久。其詳當於次章述之。

夏殷周三世是承唐虞二代的模範的治世，爲後世之人所景仰，世稱爲三代治世。

第二節　上古的中華民族的生活與文化

上古中華民族的生活

中華民族發祥之際，其民族自然是在營遊牧的生活。但自滅苗族而定住於黃河沿岸後，即由遊牧時代而進於農業時代。據史所傳，燧人氏敎民火食，伏羲氏敎民作網罟以興漁業，神農氏敎民作耒耜，以事稼穡。故當時的中華民族，雖尙在過穴居的生活，然已發達至知營農業及漁業等，以解決其生計的地步，則爲極顯著的事實。又傳有伏羲氏畫八卦，造書契，制嫁娶：由是可知當時已稍有社會的組織，略現文化的曙光，尤以可稱爲中華民族思想淵源的八卦，在

伏羲時代已發明，爲極有興趣的事項。

黃帝的治世與文化

黃帝爲我國太古時代的明君。他具有堪爲民衆指導的先覺者的天分。所以在黃帝的治世，我中華民族的生活，一切均有顯著的進步，隨這民族生活的進步，各種文化亦漸次發達。

黃帝統一中華民族，固其政治的基礎以後，即努力促進文化的發展，以增進民衆的福利。當時中華民族分爲許多部落而營穴居的生活，各部落有酋長的領袖以支配管治部落的住民，尙無統一的政治組織。黃帝第一先征服此等諸部落，施行統一的政治，制定種種的制度；第二大獎勵實業，黃帝以前既發明的牧畜農業等，黃帝之時非常地進步，養蠶之業又新發生；第三，大盡力於交通的發達，舟車的交通機關，在此時期，即已出現。因之交易之道遂開，民衆的生活，日愈向上，於是從來穴居生活者，至是遂建家而居；第四，苦心於器具機械的發明，如指南針，度量衡具，弓矢，以及前述的舟車，均爲此時代的發明品。太古之民，使用石器，至此時代，漸進而成爲使用銅器的時代了；第五促進了文化的發達，其中以文字的創造，尤堪注目：蒼頡造文字，以代伏羲以來的結繩，實爲文化史上的最大貢獻之一。此外如曆法音樂以及史官的設置，無一非此時代的創造品。由是以觀，黃帝的時代，中華民族間，漸發生統一的

社會組織，文化發達，故我中華民族認黃帝爲中華之祖先，中華民族之始祖，而尊崇之。今日的民族掃墓節，中央政府特派大員赴黃帝之陵致祭，即緣於此故。

堯舜的治世與文化

堯舜時代，天下大治。各種的文物制度頗爲整頓　正厤法，興水利。堯舜二帝以德治主義做爲政的根本方針，自身作則，以爲民範，作之君，作之師，故一般民衆的道德，非常的進步。又有許多賢人輩出，成爲民衆的教導者，大促進知德的發展。尤以舜之臣下，賢人極多；如禹，皋陶，夔，契，稷，垂，益，伯夷，龍，仲堪，季仲，白虎均是，頗有濟濟多士之慨。這些賢人中，或以道德高尚聞，或以才學優秀著；至如禹及皋陶則爲學才德望兼備的偉大人物。至堯舜時代的道德思想的發達，容後述之。

夏及殷的治世與文化

夏之四百三十二年及殷之六百二十八年間，社會上及政治上的變動雖甚多，有時亦出了暴虐的君王，以脅民衆的生活，但大體言之，治世續出，上有聰明的君主，下有許多賢臣輔佐，德治主義的精神十分激底。明君之中，以夏禹，殷湯爲最著名。禹原爲舜臣，當時定住黃河沿岸的中華民族常苦於洪水汎濫之患，舜因命禹治水，以繼其父鯀九年未成之業，禹遂竭其全力，費三年的歲月，以完成其父九年未竟之功，救萬民之難，雪父親之恥。及即帝位後，寸陰是

惜，以兼愛交利勤儉力行爲旨，終生盡瘁於社會事業，爲萬民努力。又整理自古傳來的政治道德的法則，而成洪範九疇：以爲治天下的帝王的大法。

殷湯王，亦爲三代的明君。他見着夏桀王的無道，遂創用革命的手段，放伐暴君，而建設新國家之制。其後因有太甲，太戊，祖乙，盤庚，武丁，諸有德君主出，又有如伊尹箕子諸賢臣輔佐，以德牽民，大施善政，故有了許多的治績表現。箕子又將禹所作洪範九疇附以細目，進一步地闡明其精神。中華民族的文化，隨之而顯著的發展。

第三節　上古中華民族的思想

中華民族思想的起源

我國爲世界文化發達最早國家之一，因而中華民族思想的起源亦最古。正確地斷定思想之起源，當在何時，無論在任何國家，因之可資參考的文獻，均屬不可能之事。

不過任何未開化的民族，人相集而營社會的生活，必發生語言，必發生信仰，必發生道德，必發生藝術。社會學者叫這未開化的民族爲自然民族，而將民族時代分爲原始時代與家徽信仰(Totemism)時代二期。而自此原始時代至家徽信仰時代之間，當然經過悠久的歲月。

在自然民族時代，或爲社會生活的基礎者，是血族的關係。即當此時代，由有血緣關係者集

合而羣居，以成社會生活的單位。因爲由有血緣關係者集合而營共同生活，是最自然社會的成立樣式，自然民族的名稱，也由此點而得名。在這樣的自然民族的社會，其社會的構成分子的個人，最初也無因爲同一血族故集合而團結的自覺，不過雜然羣居而已。這是原始時代。

其後經多年的星霜，這自然民族間自生同族的觀念。即營羣居生活的各個人，均抱有從同一祖先而分支出來的同一血族的一種信仰，而以此信仰爲基礎，以事團結。這謂之家徽信仰時代。在家徽信仰時代，自然也是同族間有了信仰然後組織社會，不過自然成立的社會間發生了同族的信仰，此項信仰，使社會生活的基礎愈加鞏固罷了。

在原始時代與家徽信仰時代，均係由同一血族的團體而成社會組織，但其團結之力相異，據社會學之說，原始時代的人類生活與高等動物的生活相差不甚遠。而在這樣的野蠻未開的時代，宗教道德藝術，雖曰極爲幼稚，而在原始時代，已屬存在。由此我們可以推斷中華民族的思想，其起源非常之古。

我國在黃帝之時，始有文字。文字傳說是黃帝之臣蒼頡所作。但事實上恐非蒼頡一人之力的作品，或係蒼頡就經過長久的年代的民間自然發達而來之物整理而成。此種解釋，是否正確

，固然不容易遽斷。不過中國在堯舜以前已有了文字的存在，這是許多學者認爲無疑的事實。但當時筆墨尚未發明，紙也沒有。他們是以刀漆作筆，以竹片木板作紙，如有記載，則用刀或漆刻畫在竹木上面。因而整然有系的圖書的傳於後世者尚未之見。今日能見的最古典籍，當推神農書，其內容皆記述神農氏之事。但該書係後人僞作。又左傳昭公十二年之下，謂楚左史倚相能讀三墳，五典，八索，九邱之書。三墳記三皇之事，五典述五帝之事，八索敍八卦之事，九丘載中國全國九州之事。但這些圖書均在春秋之際湮滅無存。其他如黃帝所作的黃帝內經（素問靈樞）及陰符經（黃帝陰符）等書，今日雖存，但亦屬後人的僞作。由是以觀，是吾人雖就文獻而考察推敲，三皇五帝以前的思想仍不得而知。僅能藉書經而推知堯舜以後的思想罷了。

雖然，吾人決難承認自堯舜時代起始有思想：蓋在堯舜以前，思想實已發達至某程度，這是堯舜以後門書物上所考得到的。例如成爲我國思想的淵源的易的原理，是在堯舜以前已爲世所傳承之物。畫八卦者雖謂爲伏羲。然伏羲的畫八卦，係仰觀象於天，俯觀法於地，又觀鳥獸之事與地之宜，近取諸身，遠取諸物，始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。由是言之，八卦也非伏羲所創作。不過附與一種形式於中華民族固有的信仰罷了。是民族的思想的起源，與

其民族的發生及起源相同。在文獻未存在以前，思想即已存在一點，已為極明白的事實，

上古中華民族的思想

野蠻未開的民族，概有自然崇拜及祖先崇拜的風習。支配其精神生活。這以可以說是原始民族的宗教。太古中華民族，關於此點，也有類似的現象，富於自然崇拜，祖先崇拜的思想。對天畏敬之念與尊重祭祀之心，為支配太古中華民族的行動最有强力的動機。中華民族固有的思想，也根據此項風習而考察。

中華民族固有的思想，第一為對天的信仰。畏天敬天。未開的民族，對於存於天地間的自然物及自然現像，非常恐怖，常認為神而尊敬之。見着如高山大河等雄偉莊嚴的自然物，及風雨雷電等帶淒慘狀態的自然現象，都認為具有人類以上的能力的有意活動。我中華民族對於天的固有的信仰，即從此自然崇拜的觀念而發生。原始時代的人看着天是個龐大的物體，遂以天為最可尊崇的至高至上之神，詩經王風黍離篇說：「悠悠蒼天，」秦風黃鳥篇又說：「彼蒼者天」，即感覺到天之偉大的表現。所謂天者，固是指映於吾人眼中的蒼蒼者的天空而言。但併不是對於這有形的青空而加以尊崇。當時是認為有形的蒼蒼者的天空中，有具有知覺的神在焉，具有最聰明的識知及强大的情意。即把天人格化，而天為人格最理想化的極限的觀念。故對之致

最高的尊崇之念——敬天——，表絕對服從之情——畏天。古人往往稱天為皇天，上帝，或皇天上帝者，即認天有人格存在之表現。我國政治的方針，道德的大本，都緣這天命思想而來。

蓋認天為至高至上的神靈。故天是創造世界上的萬物且支配之者。詩經大雅皇矣篇說「皇矣上帝，臨下有赫」，即認天有權力主宰萬物的表現。天之所命非絕對服從不可的根據在乎此。所以詩經大雅烝民篇說「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」萬物既為天所造，受天的支配。故天為萬物之父，萬物為天之子，天與萬物之間，有父子的關係。而人類為萬物之一，故天與萬民之間，也有父子關係的存在。天與萬民間，既有父子關係的存在，為父的天子自然希望為子的萬民的發展，天命之所以成為我國政治上的根本方針的思想，蓋胚胎於此。

不過天雖希望萬民的發展不已，而天的無形的神靈，不能直接統治萬民且教導之。故由萬民之中選出最聰明叡智有能有德的人物，而委託之為萬民之君，萬民之師，負支配萬民、管教養衛萬民之任，於是萬民之上，遂有君主出現，而發生君民關係。故君主不過是一個受天之命而支配萬民的責任者，每天當省其身，修其德，如畏天，敬天，從天意，奉天命，以治理萬民。為君主者，如其行為違背天命，天必奪其位，更還有德者為君，而委託之支配治理萬民。天命常授有德者

以君位，而使不德者去位。故君位是由天命的去就而定，而天命的去就，又決之於民心的向背，民心歸向之，則天選之爲君；或令鳳凰至，麒麟出，種種祥瑞出現，以褒獎之；民心離叛之，則天降天災地變以警戒之，或奪其位。這樣的君臣關係，是中華民族固有的信仰湧出來的特有的思想。後世殷王成湯之放桀，周武王發之伐討，皆根據此項思想而發生的事實。

以上是說天命畏敬的思想影響於爲政根本方針的情形。但天命畏敬的思想，不僅決定爲政的根本方針，並指示道德的大本。太古的中華民族，把天命認爲道德的理想。服從天命爲至高之善。違反天命爲無上之惡。天爲萬能之神，對於人類有絕對的權力。若背乎天命，必受天罰。以這樣的思想來鞭撻未開化的中華民族，使民衆親善遠惡，頗收了最大的效果。

中華民族固有的思想，第二爲尊重祭祀。這尊重祭祀的思想，與自然崇拜及祖先崇拜均有關係。蓋我國的祭神中，以屬於自然物及自然現象者爲多，如世俗所稱之山神龍王雷公電母風伯雨師之神，不外祀山川的自然物與雷電風雨的自然現象罷了。不過自然崇拜思想的具體的表現罷了。未開化時代的人類間，其知識程度非常的低，自然科學的思想，全未發達，對於自然物及自然現象而發生的恐怖心特强，故崇祀自然物及自然現象，以靜其激情，防止其對於人

間生活的危害的必要，藉以安慰人類精神。此外又尚有種種的事實發生，如卜筮即其一。筮爲預占自然現象之是否來臨，俾知所趨避，以圖生活的安定的一種信仰。所謂中華民族思想淵源的易的原理，即由此發展而來。蓋當時中華民族定住於黃河沿岸，常受種種自然力的脅威，尤以屢受洪水之患，致田舍爲墟，人民流離顛沛，其所受的困苦最甚。故其用卜筮以預占自然現象，防止災害於未然；祀山川風雷之神，以和其激情，實爲未開化人類最自然的思想。

尊重祭祀，除祀天及山川風雷諸神外，對於祖先之靈，亦行頗鄭重的祭典。此項祖先崇拜的思想，遂導出家族主義的思想。認夫婦爲人倫的大本，一家之本爲夫婦。男治外，婦治內。由此而發生親子的關係，兄弟之關係。家以嚴君父母爲主，父父，母母，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正，天下平。認斷絕祖先的祭祀爲不孝。孝經上說，五刑（墨，劓，剕，宮，大辟，）之屬三千，罪莫重於不孝。周禮舉八刑（不孝，不睦，不弟，不任，不恤，造言，亂民），首以不孝之刑。對孝極爲重視。其極端之結果，遂釀成一夫多妻及爲妻者無子可出的習慣。周禮八刑，次又舉不睦之刑。兄弟之中，若有罪惡當處之刑罰。家族主義之重視，由此可窺見一斑。

從最古的文獻而推究之，最少這天命的畏敬及祭祀的尊重兩種思想，實爲支配中華民族

生活的根本的信仰，此項信仰漸次開展，遂演成伏羲的八卦，黃帝的大業，堯舜的禪讓，湯武之放代，堯舜禹湯的治績。

堯舜的思想一中

堯舜的中心思想，古來的學者多認爲是一個「中」字。堯傳位於舜說：「天之曆數在爾躬，允（信）執厥中。四海困窮，天祿永終」。又舜告禹的箴言，也有「人心惟厄，道心惟微，惟精惟一，允執厥中，」這樣的話。可見堯舜都非常地重這個「中」字，認爲政治上的要道。什麼叫做「中」呢？其概念甚不明瞭。一般解釋「中」字含有不流於極端之意。這個「中」字，後世非常的尊重。夏殷周三代均稱作道德的真體，歷代聖賢授受的寶筏。子思將之布衍成爲中庸一卷。無論在何時代，在實踐道德上，這個「中」字均不失爲有價値的箴言。無論在思想上，實際生活上，不奔走極端，而步乎中道，在處世上最爲得策。尤以社會組織單純文化未開的時代，用作政治上的要道而重之，極有理由。但堯舜所說的「中」，不過只是單純的形式的理法。未絲毫提及「中」字的內容。堯只說「允執厥中」，舜加上了「人心惟危，道心惟微，惟精惟一」三句話，都未說到牠的內容。不過舜想實現「中」的理想，認爲有示萬民以具體的德目的必要。於是命契爲司徒，敷五教，又命夔典樂，教四德。所謂五教者，爲父義，母慈，兄友，弟恭，

子孝。所謂四德者爲直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡易無傲。從這九教及四德，對於舜的具體的思想，稍稍的可以看出一點。

堯舜均以這個「中」字爲理想，先修其身，全其德，然後擴充其德及於天下，注力於社會生活的安定及萬民的薰化，徹底地實行，踏入帝王的正道，則民意者欣然而歸之，以符天之所命。

禹的理想—洪範九疇

堯舜所傳之道，至禹更形發展，而成洪範九疇。洪範即大法之意，由九個條文而成，故名九疇。乃鑒古來傳承政治道德的根本原理而成。所謂洪範九疇者，即

一、五行：水，火，木，金，土；

二、五事：貌，言，視，聽，思；

三、八政：食，貨，祀，司空，司徒，司寇，賓，師；

四、五紀：歲，月，日，星辰，曆數；

五、皇極；

六、三德：正直，剛克，柔克；

七、稽疑：卜筮；

八、庶徵：雨，暘，燠，寒，風，時；

九、五福：壽，富，康樂，攸好德，考終命；
　　六極：凶短折，病，憂，貧，惡，弱。

洪範九疇是一部將自修己以至平天下的方法組織的敍述的大法。中華民族固有的所有的德目，均含有之。其中之五事八政諸疇所含的德目均中華民族固有的德目。古來斷片地傳承來的中華民族固有的傳統思想，至禹始系統的組織起來，可謂集中華民族固有德目的大成。最初的實踐道德的體系因以完成了。堯舜相傳之「中」，合於其皇極之內。皇極之皇有大字之義，極有中字之意，皇極爲大中至正之義。爲人主者，當常立人倫的標準：語父子時，即極其親，而天下之爲父子者，可取則於此；語夫婦時，即極其別，而天下之爲夫婦者可取則於此；語兄弟時，即極其愛，而天下爲兄弟者可取則於此。以一事一物之接至一言一動之發，無不極其義理之當然，無一毫過不及之時，則是皇極立了。庶民行爲，合乎大中至正的標準時，受福，違之時受禍，天下之民不附和而立邪黨，則緣於君之行成其極，使之有所取正之故。禍福賞罰必依大中至正的標準行之。禹最重此皇極，而置之於九疇的正中。所以天子修五行，愼五事，整八政，治

五紀，履平中正之道，使民各得其所，而後教之以五典，就其性或順其性導之，或以剛或以柔，以矯其偏，止於至善，用卜筮以稽疑，察風雨種種的失從以燮理陰陽，而後天下太平。

第四節　上古的教育及其教育制度

我國教育的起源

教育的起源，與思想的起源同，其起源甚古。要問起於何時，固難指其年代，但有人類的社會生活之地，必有文化，文化所存之地，必有教育的事實。人類的社會生活文化與教育三者，是具有三位一體的關係的。誠如所述，論無任何野蠻未開的自然民族，其社會中必有宗教道德藝術的存在。既有這些文化的地方，必有教育實施其間，教育因文化而進步，文化得教育而發達，教育文化，相依相助以生以長。

自然民族時代的教育，極為幼稚，是不待言的。這時代的教育，教育無專人担任，集團中的長老家庭父母，即是當時的教育者。學校無定所，家庭山川曠野都是學校的所在。以生活狀態作教育的課程。在原始時代的人，飢則思食，食飽，則鼓腹而遊，渴則思飲，渴止，則跳躍自娛。晝則動，夜則息。一事失敗，以後則不再做。遇着凶禍就向上天求禱。在漁獵經濟時代，他們的教育，就是教怎樣捕魚，怎樣獵取鳥獸，怎樣採摘果實；在牧畜經濟時代，他們的教育

，就是教怎樣架設柵欄，怎樣尋逐水草，怎樣餵牛趕羊；在農業經濟時代，他們的教育，就是教怎樣的春耕，怎樣的夏耘，怎樣的秋收，怎樣的冬狩；此外又學怎樣的掘穴，怎樣的造巢，怎樣的架屋，怎樣的綴緝樹葉，怎樣的剝取獸皮，怎樣的製衣，怎樣的羣集一團人去作戰，以抗敵人的侵畧，防備毒虫猛獸的危害；最初沒有文字，即學用結繩方法以記事，其後見結繩記事有時而窮，則學寫些象形文字。此外又教人敬天信神。教育課程亦隨之變化。以生活習慣的經驗施教，爲客體者無意識地摸仿參加。負教育之責的父母或長老的教人，不過基於本能的愛情，無任何教育的理想及任何教育的意義的自覺。例如對其子談獵猛獸的故事，固有訓練其子弟成爲勇敢之士或養成其子弟具有狩獵技能的目的存在，但未自覺到教育全體的理想及教意義。至家族信仰時代，其教育大異其趣，在此時代，同族觀念既明，故以家庭爲教育的中心機關，以血族及祖先的思想爲基礎，舉行種種的訓練。

及社會的組織發達，統治者與被統治者的關係明瞭後，以統治階級爲中心的教育遂發生，於是教育的目的遂確立，家庭以外的特設的教育機關遂出現。其內容與實際生活不能完全一致，除了生物慾目的以外，還帶着支配所屬階級的工具的目的。

我國最古的統治者，要算燧人氏。燧人氏時代，統治者與被統治者的觀念漸明。燧人氏教民火食，這可看作見於文獻的中國教育的起原，也可看爲我國以統治者階級爲中心的教育的嚆矢。

上古教育的發達

我國至燧人氏出，始教民火食，那末，當時的文化程度如何，可以推知。傳至伏羲之世，畫八掛，而整頓傳統的思想。至黃帝時，各種文物制度顯著的發達，制作文字，曆數音樂發達，文字既出即易於交換思想，當時的教育頗爲進步。

經堯至舜即帝位，始設教育行政長官。尙書舜典上說「帝曰：契！百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教。在寬。……夔！命汝典樂，教胄子……八音克偕，無相奪倫，神人以和」。虞舜時代的教育行政官有三部：一曰司徒，主宣布爲父以義，爲母以慈，爲兄以友，爲弟以恭，爲子以孝的五教，以契爲之長；二曰典樂，主教導詩歌音樂之類；還有一種官，叫做秩宗，典三禮，所謂之禮者，就是祭祀天神（日、月、風、雷、之類）地祇（山、川、草、木之類）及人鬼（已死的祖宗）。第一部屬於倫常之教，第二部，屬於陶冶性情之教，第三部屬於初民宗教心陶冶之教。

舜在國都創立之學校，王制上說：「有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠。」鄭註上說：「上庠……大學也，下庠……小學也」，是舜時的學校，分為上庠下庠二種，上庠為大學，下庠為小學。但均設立於國都的國學，尚無分佈於各地方行政區域的鄉學。所謂國老庶老，是指有勳國家年老致仕及道德學問足為標準的人，故分別請他來作上庠下庠的教師，俾「各就所長及其多年的經驗，聚少年學子而教之」，並作敬老模範。

夏時，除設立國學外，並設立鄉學，王制說「夏后時養國老於東序，養庶老於西序，」鄭注上說：「東序亦大學，西序亦小學，」孟子盡心章上說「設為庠序學校以教之：…夏曰校，殷曰序，學則三代共之，皆所以明人倫也」。朱子解以為校序，皆是鄉學，而學為國學——大學。史記儒林傳上說：「聞三代之道，鄉里有教，夏曰校，殷曰序」。禹時國都設有國學，分為東序西序二種，東序為大學，西序為小學，地方設有鄉學，鄉叫做「校」，當時的學校，不僅授以禮樂學藝，並時時舉行養老之典，教民孝弟。

商時，國都設右學及左學。右學為大學，左學為小學。故王制上說：「殷人養國老於右學，養庶老於左學，」王制的鄭註上說：「右學…大學也，左學…小學也」，也在各地方行政區域

設有鄉學，叫做序」。

第五節　上古的教育思想

如上所述，原始時代，教育上的理想，尚未確立。及社會的組織稍稍發達，中華民族固有的信仰始出現，教化的理想也隨之而生。古代中華民族教化的理想，胚胎於天命畏敬的信仰。帝王是從天之命以統治萬民的責任者。帝王應天之道，只是治國平天下。治國平天下以外，無所謂帝王之道。帝王為治國平天下，故修其身，使其德被萬民。帝王為治國平天下，故教萬民，使其德增高。治國平天下，是胚胎於天命畏敬的信仰的政治上的理想，也是道德上的理想，同時又是教化上的理想。

那末，要怎樣才可以發生治國平天下的實績呢？古代中華民族以為天下之本為家庭，家庭之本為各個人。故欲圖天下國家的安定，必先齊其家，欲齊其家，必先使各個人修身。換句話說，修身齊家為治國平天下之本。此項思想，到了後世，遂成為儒家道德的真髓。從這樣的傳統的思想而出的古代帝王，均奉此項思想為金科玉律，實踐躬行。自己努力修身，俾其德被萬民，而將萬民道德化，收治國平天下的實績。在社會的組織單純未開的時代，其效果特別顯

著。中國古代的教化與政治目的，完全相同，有密接不離的關係。興學校，以教萬民，其最後的理想，在國民衆道德化，以收治國平天下的實績。蓋所謂萬民道德化，即陶冶個個的人類的道德品行之謂。個人的道德品行既被涵養，遂能成爲善良的國民，以實現治國平天下的理想。故我國古代的教育目的，徹頭徹尾立脚於道德主義上。虞庠下庠東序西序左學右學的國學以及校序的鄉學內，自然教育有種種的學藝。但仍以道德科目爲其中心的課程。其他的學藝不過認爲涵養道德的手段而已。例如禮樂，不過認爲助成道德的教養的二大課程而已。換句話說，當時的教育的理想，藝術教育不過爲道德教育的手段罷了。舜之創設司徒，而使契任之者，其目的在敷五教於萬民。命夔典樂者，又是想藉音樂以薰化民心，提高萬民道德的品性。仍不外道德主義的提倡。此外我國古代，政教是合一的。尚書上說：「天降下民，作之君，作之師」。禮記上也說：「能爲師者，然後能爲長，能爲長者，然後能爲君」。最好的治者，就是最好教師。學而優則仕。這些都是政教合一的理想的事實的表現。上面所說政治的理想，即是教育的理想，也是因古代政教是合一的這樣的原因而然。當時的賢人皐陶臣舜而爲士，（即今日中央的司法行政長官），對於萬民的教化，發表了不少的意見，而冀帝舜實踐躬行。由是也可看出當

時的政敎是合一的。這政敎合一的思想，可稱我國上古的政治思想敎育思想上的特色。

第二章　周代教育

第一節　周的創業及其盛衰

周的創業

創立周的基礎者，為周文王與周武王。文王為帝嚳高辛氏之子棄的後裔。棄仕堯舜禹三君，而為后稷之官，頗有治績，封於邰。棄沒後，夏政衰微，棄的子孫失其官，而奔於戎狄之間。經種種的變遷，至古公亶父之時，移住於岐山，定國號曰周。大施善政，近傍之國，漸次歸服。文王為古公亶父之孫，仕於殷，頗能修德，並為政務盡力。時值紂王無道，故人心皆不期然而歸之，天下諸侯，三分有其二。文王崩，武王立。紂王仍怙惡不悛，天下民心離叛愈甚，故武王大舉伐紂滅殷，定都鎬京，冊封其宗族及功臣，奠立周的國基。

武王既統一天下而完成其大業，不久即崩。太子成王立，僅十三歲。由武王之弟周公旦輔成王，攝行國政。周公既秀於文事，復長於武備，故大發展文王武王的遺業：制禮，作樂，更新諸制度。周的文物，煥然一新。

周的變遷

成王沒，康王立。當此時代，天下大治，為周室極盛時代。但自康王以後，暗愚的人君繼

出，周室的權威漸失。經數代，而至厲王胡，暴虐侈傲，其行爲多反乎帝王之道，萬民嗟怨，遂起而逐胡。於是周召二公共理國事，行共和政治十四年。及胡沒後，周召二公立太子靖，是爲宣王。宣王即位，以周召爲輔，大登庸人材，法文武成康的遺風，故能舉周室中興之績。宣王崩，其子幽王湦繼位，寵褒姒，廢申后及太子宜臼，以褒姒爲后，立姒子伯服爲太子，宜臼奔申，湦向申求之，而申不與，因伐申，申侯怒起兵，犬戎應之，幽王爲犬戎所殺。幽王子平王宜臼立，因畏犬戎的侵略，東徙洛陽以避之。是爲周的東遷。東遷以後的周室，謂之東周，以前謂之西周。東周時代，王業未絕，而勢全非。其東遷後的三百年間，謂之春秋時代。續春秋時代的二百年間，謂之戰國時代。春秋之周，可謂衰而不亡，戰國之周，實已等於亡，誠不能僅謂之衰。

春秋時代

封建制度，起於黃帝之時。他曾令歸服了的各部君主，使各安居其故土。又封功臣以征服之地，這就是封建制度的肇端。其後舜定羣后朝覲之制，禹王會諸侯於塗山，執玉帛者萬國；周武王伐紂，諸侯的來會者八百人。由是唐虞夏殷之世，也是在行封建制度。此項制度，至周初而益備。周時將諸侯分爲公侯伯子男五等，公侯與以方百里之地，稱大國；伯與以方七十里

之地，稱中國；子男與以方五十里之地，稱小國；不滿五十里者稱附庸，使隸屬於大國。大國置三軍，中國置二軍，小國置一軍。又中央地方千里，定爲王畿，以充王官的采邑。計大國九，中國二十一，小國六十三，凡九十三國。而畿外五國爲屬，二屬爲連，三連爲卒，七卒爲州，天下共分九州。州有伯，卒有正，連有帥，屬有長，使之統馭地方。故周初，諸侯之數凡千八百。及春秋之際，周室衰微，內有諸侯之爭，外有夷狄之患，諸侯互相併吞據奪的結果，只餘百六十餘國。這些大諸侯之中，擁有強大勢力者甚多，他們藉尊王攘夷的美名，糾合諸侯，組織同盟，自爲盟主，代周室而號令天下，世世爲霸者。春秋之世，其最著名的霸者，爲齊桓公宋襄公晉文公秦穆公楚莊王五人。後世謂之五霸。

齊桓公用賢人管仲，大興齊業，整理財政，改兵制，以創霸業。管仲是春秋之世的一流政治人材，故孔子稱讚他說：「微管仲，吾其被髮左衽矣」。他認定安定民生，爲治國的大本，所以他說：「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」。齊桓公及管仲死後，諸子爭立，發生內亂。於是宋襄公起而伐之，統一諸侯，繼以稱霸。後與楚戰於泓水，爲楚所敗，遂把霸權失掉。時晉獻公之子重耳，爲避國難，流寓各國者凡十九年，後得秦穆公之助，乃歸國爲盟主，攘夷狄，安

周室，破楚於城濮，挫其北上之鋭，是爲晉文公。其子孫其能守遺業，與秦楚鼎立而霸於諸侯之間者將近兩百年。秦在襄公之時，以爲周平王攘犬戎之功，得爲諸侯，逮周室東遷，得其故地而始大，至穆公，用百里奚蹇叔等，襲鄭滅滑，破晉得河西之地，納文公爲晉君，又攘戎，增國二十，拓地千餘里，遂爲西方諸侯之霸，後日秦之所以至於强大者，實基於此時。是時楚莊王滅庸伐宋，攘陸渾之戎，觀兵於濟水之濱，以侮蔑周室，又平舒，與吳越盟，定陳亂，伐鄭，破晉的援軍於邲而制宋，遂乃威振華夏，握當時的霸權，諸侯皆惟命是從。傳至昭王，國勢始大衰。

當時有吳其國者，自稱爲周文王的伯父泰伯之後，建都於姑蘇。傳至壽夢，國勢日趨於强大，與晉同盟，屢屢侵畧楚國。至其孫闔閭，用楚昭王的亡臣伍子胥之謀，發兵大破楚，陷其都城，遂代楚而握南方的霸權，稱王。顧其時，越已新興，南來侵吳，遂有吳越之爭。越自稱爲夏少康之後，都於會稽，至允常，屢與吳戰而敗。而其子勾踐卻破闔閭於攜李而稱王。闔閭之子夫差，謀復父仇，三年而大敗越，勾踐至屈身降。旋勾踐用范蠡文種之謀，十年生聚，十年教訓，蓄養實力，精練士卒，虛心積慮，及二十年，會夫差會諸侯於黃池，勾踐遂乘虛襲吳，

潰破夫差，遂滅吳而有其地。踰淮水，會諸侯於徐州，致貢於周，遂執中國的霸柄。勾踐死後，越勢頓衰，卒爲楚所併。

其後周室亦益衰微，諸侯的勢力，却益長增高，各自僭稱王號，尊王二字，也不復放在口頭。又從春秋末年起，諸侯漸安於富貴，習於遊惰，以致重臣專擅國事，終至發生圖謀篡立之禍。如田氏篡齊，韓魏趙三家分晉，均是。周王不僅不能制止，反承認之爲諸侯。從此以後，遂入所謂戰國之世。

於是田齊割據東方，占三海之利；韓魏趙鼎足中原，區域雖小，然地肥而民衆；楚也在南挽回其勢；燕則據有東北而南向爭雄，秦則拓地西戎，厚積富力，徐徐而東，向中國發展。這秦楚燕齊趙魏韓七國，謂之七雄。

秦在穆公之世，曾一度爭霸中原，然未幾即收兵不出。在列國兵相攻爭，消耗國力之際，秦則據險要之地，登用人材，努力內治。徐圖富強者垂二百數十年。至於孝公，用商鞅之策，家有二男者則倍賦，勤於耕織者，則免其力役，以爵位獎勵軍功，增財練兵，國力便驟然強大，幾有宰制天下之勢。是時，有辯士蘇秦者，赴秦見惠文王，獻兼併六國之策，惠文不納，秦

遂去而赴燕，說以六國合縱之利，獻六國攻守同盟之策。燕王見之。於是秦更繼續走趙韓魏齊楚五國，說以合縱的利益。五國也以爲然。秦乃自爲這同盟團體之長，佩六國相印，受周顯王的郊迎。秦王聞之大怒，乃用離間之計，以破合縱之謀；又破楚趙韓魏燕齊的連合軍，秦威大振於六國之間。於是有張儀者出，論合縱之難，盛言連衡之利，勸六國屈膝以事秦。其後惠王死，張儀去秦，連衡說也隨之而敗。

此後六國一時合縱，一時連衡，無一定之計；又各不相和，盡消耗自己的國力；毫不顧及強秦之窺伺其後。於是齊湣王破楚侵燕，挫韓魏趙的三晉之兵，滅宋而有其地，雖則極盛一時；然燕昭王以樂毅爲將，與秦楚三晉同伐齊，陷其國都，降其七十餘城，使湣王出奔。但昭王一死，樂毅去燕，齊國又用田單奇計以破燕軍，盡恢復了以前的失地，雪恥復仇。是時趙武靈王胡服騎射，破北狄，更南下欲以衝秦之背，不幸被弒，致未竟其功；其子立，有廉頗藺相如等以輔佐之，故猶能有力抗秦。

在這七國間互相攻伐的期間，惠文王奪魏的上郡，取巴蜀，更伐楚；悼武王伐韓；昭襄王用范雎遠交近攻之策，陷諸侯於孤立；又攻三晉，破趙軍，坑降卒四十萬人。時西周的赧王與

東周的惠公，見秦的勢力日趨强盛，專橫過甚，先後與諸侯謀伐秦，卒爲秦所敗，周遂滅亡。至政之世，秦先破楚魏韓趙的聯軍，改用李斯之計，頻先反間六國君相，然後遣將攻之；先滅韓，後二年滅趙，又二年滅魏，更二年滅楚，再經年，滅燕，復經年，滅齊，秦遂一統中國，廢封建爲郡縣。

第二節　周代的文化

周時中華民族的文化極爲發達，其中値得特別注目的，爲制度的整備和學術的發達兩點。

周時的制度，多垂範於後世。這些制度的產生，得力於文王武王及周公之力甚多，尤以周公爲然。

制度的整備

先說政治的制度。周代的政治，爲封建政治，其中央王畿之地，由周的王室直接統治，以外之地，分封與諸侯治理，據公、侯、伯、子、男的爵位的高低，而異其封地的大小。其詳已在上節介紹，茲不再贅述。因此之故，從前的氏族社會，此時則爲封建社會。即由部落政治進步而爲國家政治了。此種演進的基礎，緣於農業經濟的發達。在此種基礎上，自然產生封建制度，更進一步而產生宗法社會。有了封建制度，遂有軍民上下之分，有了宗法制度，遂有有長

幼尊卑嫡庶之別，而喪服之制，廟堂之制，同姓不婚及男女有別之制，亦隨宗法社會而產生。在農業基礎上，以互相連繫的種種制度所組成的法網，來維繫全社會的民衆，使全社會的民衆皆受其支配。周室東遷以後，封建諸侯的勢力，日加強大，這種制度遂遭破壞，致周的王室，徒擁虛位。

周的中央政府設天官，地官，春官，夏官，秋官，冬官的六官。天官以大冢宰爲之長，總理諸政，又掌內外出納及宮中事務；地官以司徒爲之長，掌民治教育及農商事務；春官以大宗伯爲之長，掌祀祭及朝聘會同的禮式；夏官以大司馬爲之長，掌兵馬出征；秋官以大司寇爲之長，掌刑辟訟獄；冬官以大司空爲之長，掌勸工勸農及土木；以上諸官皆各有大夫士屬六十，故官的總數凡三百又六十。此外有三公——太師、太傅、太保，三孤——少師、少傅、少保者，亦爲天子的顧問，這種顧問，初無常任的官守　如有有德的人則任之，無則缺之；蓋其職止於論道經邦，燮理陰陽而已（六官又稱六卿。並六卿及三孤而言則並稱九卿）。

田制，兵制，學制等制，在周初，已粗確立。中國古來土地國有，而均分之於人民耕作，蓋欲除去民間貧富的懸隔，以圖生活的安定。夏世則行所謂貢法，以田五十畝爲一閭，以十閭

爲一組而授之一家，使各各上納其五畝的收獲；殷世則行所助法，而用井田之法，將一區七十畝之田九區即六百三十畝，區成井字，以中央的一區爲公田，其餘便作私田，凡八家則給一井之田，使其耕公田，而以其收獲上納；至周則折衷夏殷之制而依土地情況兼用貢法與助法，近都市而人家稠密之都鄙則用助，遠於都市而人家稀少的鄉遂則用貢，謂之徹法（通法之意。）不滿周的井田，八家有九百畝，一區有百畝。通於三代，一家所受之田各有差異如此，但只是依於時代計算，各各不同而已，至於廣狹，據說均屬相同。人民年二十則受田百畝，至六十乃歸其田。次子稱餘夫，年十六受田二十五畝。及周既衰，此項田制之制，漸次破壞。下逮戰國，李悝以盡地力爲教，秦商鞅廢井田制，開阡陌，任聽其耕，遂不復立分田之制。

兵制採兵農合一的制度，國家有事時，徵農爲兵，事終，則使其歸田，從事農業。當時王畿六千里，除去山川邸宅等項，約可得井田六十四萬。以六十四井爲一甸，便有一萬方里甸。而方里爲井（八家），四井爲邑（三十二家），四邑爲丘（一百二十八家），四丘爲甸，（五百十二家）。丘出戎馬一匹，牛三頭。甸出兵車一乘，戎馬四匹，牛十二頭，甲兵三人，步卒七十二人，人夫二十五人，總計凡百人：以故天子有兵車萬乘，號稱萬乘之君。而軍隊的組織，則五人爲

伍，五伍爲兩，四兩爲卒，五卒爲旅，五旅爲師，五師爲軍，皆各有伍長，司馬卒長，旅師軍將等以統率之。天子有六軍（七萬五千人），大國三軍（三萬七千五百人）中國二軍（二萬五千人）小國一軍（一萬二千五百人）。人民服兵役的義務，從二十歲起，到六十歲止。每年或一年則交代一次，一生之中，少則兵役一次，多則服兵役兩三次。

稅法，分粟米之征，布縷之征，力役之征。粟米之征，已如前述，依徹法納稅。別有令納絹[illegible]，，叫做布縷之征。又每年使人民爲國家勞動服務，叫做力役之征。此外尙有山澤之征，[illegible][illegible]之征。

學制，也十分整備，後有專節詳述，茲不贅敍。

同時不僅治國的制度日臻於整頓，日常社會生活上的種種儀式作法亦整備。周時最重這樣的制度儀式作法，統而言之，曰禮。今日尙存周禮儀禮等書，即所以記載禮的文獻。「禮」本屬於宗教上的名詞。說文上說：「禮履也，所以事神致福也」，「禮」，從「示」與「豊」，示即祭神的意思，豊是祭神用的供品，以黍稷等類的供品，獻祭於天地鬼神之前，叫做禮。上古時代，人類以爲一切現象與生活皆爲神意所支配，所以最重這「事神致福」的儀式。父兄教訓子弟，民

族的一族長教訓族人，莫不以祭神的儀式爲重要。換句話說：即是以禮爲教，簡稱「禮教」。禮教本帶宗教的意義，至周之世，禮教的意義一變，由宗教上的意義變而爲倫理的意義了。小戴禮的坊記上說：「夫禮者，所以章疑別微，以爲民坊者也」。就是民衆的一道堤坊，用牠來防止民衆的不道德行爲的。所以坊記上說：「禮以坊德，刑以坊淫」，要維持社會秩序，刑法只能判破壞隄防的民衆於既壞之後，這不是根本的辦法，而提倡禮教，可防止民衆不道德的行爲於未發生之前。社會上，君君，臣臣，父父，子子，夫夫，婦婦，友友。各盡其禮 貴族政治的體系可以永久保全，社會的秩序，可以永久維持，而社會國家可以永久安寧太平了。周禮之中，有冠、婚、喪、祭、燕、射、朝、聘等儀式，祭祀自古以來，即盛行，而周尤加尊重，凡天、地、山、川、林、澤等皆祭之。祭祀之中，郊祀與社稷之祭，尤稱重典；郊祀只限於天子，在於國都之南郊築壇燔柴以祀昊天上帝，而以其祖配享之；社稷之祭乃祭地祇穀神，祭社（地祇）以厚土配享之，祭稷（穀神），以厚稷配享。九州的名山大川只限於天子可祭，諸侯不能祭國境以外的山川。喪祭周世最爲重視。

最後要說文字。太古時，中國無文字而用結繩 黃帝之時，蒼頡始制文字。然那時的文字

，多爲象形。迨後世應於時代的要求，乃以象形爲本，增減其點畫，表現事物的性質，而造爲指事(如一二三上下等字)；合二以上的意義之已經成文者，而抽象其意義，以造會意(如武信等字)；已有語言聲音，顧無其字，則借用與此聲音相符的文字而造假借(如節竹，節操之節，竹管，管轄之管等字)；合兩文爲一字，半以表示性質，半以發出聲音，以造諧聲(如江河等字)；轉換其義，使在之於或一意味而言其轉化之字，而造轉注(如音樂轉而爲快樂之樂)等文字，文字之數遂逐次增加。周宣王時，史籀作大篆，遂漸有字形的進步，及秦始皇時李斯作小篆，已趨於簡易，迨程邈隸書出世，遂愈加進步，至漢遂生出眞行草諸體來。這文字字體的變遷，頗能促進文化學術教育的進步。

在西周典型的封建社會之下，能多受高等教育的，只有少數貴族階級，能夠受初等教育的，只住在城市中的市民爲多，至於一般庶民，受教育的機會是很少的。貴族階級所受的高等教育，也不過誦經背典，記掌故，習禮節而已，并沒有研究高深的學術，所以在西周三百多年沒有一個學者產生。可是一到東周的春秋戰國時代，諸子百家之說誕生，有如百花撩爛的盛觀。

春秋戰國時代，諸子百家之說發生的原因有四：(一)自封建制度破壞，特殊階級也隨着牠崩潰

，尤是下級貴族，根本失了地位，下降而為平民，他們原多智識分子，失位以後，把官府裏所密藏的禮樂詩書，隨着帶來平民社會，招致門徒，講學傳道，知識以此日漸普及。（二）周的盛時，各種制度完備，設有妄倡新說以惑民者妨害治安者均科以刑的規程，及周的綱紀廢弛，這些規程，悉失其權威，無論何人，均得自由發表思想。思想的發表，遂可以自由。（三）當時，諸國並立，各國國君，為維持自國的地位，競而招賢納士，登庸人材，因此之故凡有才有學者，雖匹夫之士，可忽受王侯的親任，參與國政，立種種的說，以求貢獻於邦家，從而異說續出。（四）當時羣雄各割據一方，爭權不已，故人民不能得安定的生活，常嘗塗炭之苦，致精神向不安，故欲在思想上求一救濟之道，於是有志者遂提倡新學說，以濟世治民。

春秋戰國時代發生的新說中，影響於後世最著者，當推以孔丘為祖的儒家及以李耳為祖的道家。儒家與道家皆起於春秋時代的代表的二大思潮。這二大思潮均緣於想救濟亂事人心的不安——濟世治民的理想而生。因做其思想基礎的人生觀不同，故其學說亦相異。孔子以為世亂的原因，緣於禮儀道德的頹廢，老子以為世亂的原因，為人類的多慾。故孔子之說，以仁為德的行為的大本，以修身齊家治國平天下為目的，以詩書禮樂為至德的工具，想藉禮儀道德的

復興，以救濟天下。老子之說，主於清靜無爲，故仁義禮樂，在所排斥。以絕聖棄智服從自然爲極則。想藉絕對排斥慾望，以到達治國的理想。繼續孔子及老子的學說而後進者，其數非常之多。孔子的門人三千人，通六藝者七十餘人。又據漢志所誌，道家三十七家，九百三十八篇。繼續孔老二子的學說者其數何等之多，由這些記錄，可以看出。不過許多門人，僅能傳承其師說，在思想史上能留名者甚少。孔子學說的後繼者，以子思孔鯉孟軻荀卿爲最著名。孟子與荀子各成一派。子思之說，認誠爲人的行爲之基礎，明孔子之道。孟子之說，尊王賤霸，重仁義，輕功利，倡性善。孔孟之教，迄今仍爲我國道德的中心。繼老子之學說的代表學者，以列子禦寇，莊周爲最著名。列子之說，主張齊是非，一生死。莊子根本思想，爲自然主義，一概否定「有無」「大小」「是非」「善惡」的分別，並進而否定了他自身存在的價值。其文從逸奇變已極，允足爲諸子中的傑作。故道家之說，亦稱老莊之學。

春秋及戰國時代，除儒家及道家以外，尚有種種門思想出現。後世總稱之爲諸子百家。其最主要者，除孔子老子墨子（三宗）外尚有楊家墨家，法家，名家，兵家，縱橫家，陰陽家，農家，雜家（九流），小說家，（連上稱十家）及醫家等。

楊家以楊朱爲代表者，其說以自愛快樂爲主，拔一毛而利天下不爲，悉天下以奉一身亦所不取，墨家以墨翟爲代表者，其說以兼愛爲主，排奢侈，尚節儉，去音樂，省葬儀，反對戰爭。屬於法家者，爲管仲，李悝，申不害，商鞅，韓非。以名正形，明君臣上下之分，信賞必罰治天下，而主張廢棄仁義禮樂，尊崇法治。屬於名家者，爲公孫龍，鄧析，尹文，惠施。其說重名實，尚辯論，與今日的論理學不無類似。屬於兵家者，爲孫武，吳起，論兵術。縱橫家之說，主以陰謀權術操縱天下。蘇秦張儀爲是家的代表人物。陰陽家的代表者爲子韋鄒衍。農家的代表者爲許行陳相。雜家的代表爲尉繚尸佼。醫家的代表爲扁鵲倉公。周末思想界的絢爛狀態，由上所述可窺見一斑。以上諸家之中，遊說於諸侯，而得實現其抱負者甚多。蘇秦張儀之兼爲六國宰相。管仲相齊桓公，而九合諸侯，一匡天下。商鞅事秦孝公，而致秦於富强。孔子嘗參與魯國的政治而得良吏之名，以後周遊列國，其說雖不行，歸而從事教育，成萬世之師。孟子亦雖因滕文公沒，致未克展其抱負，爲滕改革其國政，退而與萬章之徒問答，作爲孟子七篇，大受後世的尊崇。

上面說過，周易爲我國思想的淵源，其發生頗古，可以說是中華民族固有的信仰所產生出

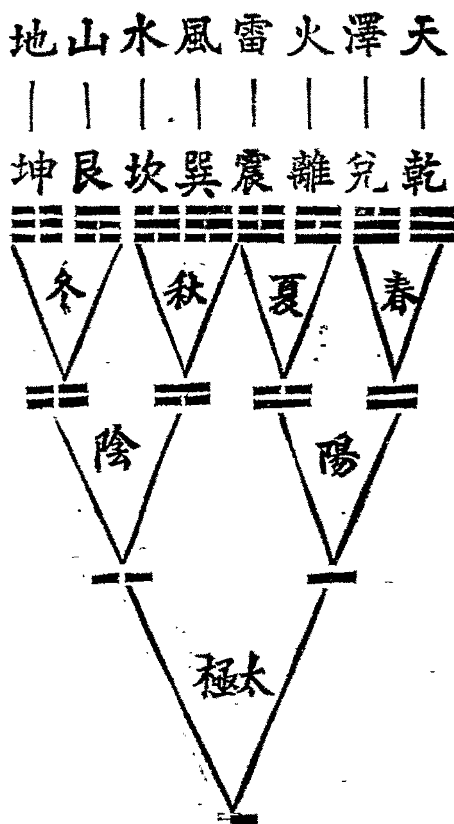
的思想上的產物。據史所傳，伏羲畫八卦，文王作卦辭（彖辭），周公作爻辭（象辭）孔子作十翼而成易。此項傳說，固尚有對之持異論者。但易的起源最古，則爲已明白的事實。故可以說是太古的聖人，仰觀天文，俯察地理，描寫宇宙人生的百般現象，而成易。換些話說，流於中華民族間的固有的思想信仰，經過太古聖人的思索而成的組織，就是易。從這樣而成的易的原理，到後來有了種種的解說。夏的時代有連山，殷的時代有歸藏，周的時代有周易，連山歸藏早已失傳，今所存者，只周易而已。現在的周易，由六十四卦與卦辭爻辭及十翼而成。

易的意義，可以說是一名而含三義。（一）變易，（二）不易，（三）簡易。所謂變易者，是說易是描寫千變萬化不止宇宙間的現象及社會萬般事實的東西。所謂不易者是說流動不止的宇宙間及人生的現象，仔細觀察起來可以發現在變化之中有整然一定不易的理法存焉，故易含有不意的意義，而其理法簡單明白，故易又含有簡易之義。

易以爲天地間一切現象，皆可以陰陽二元說明之。存於天地間的一定不易的理法，即此陰陽二元。以宇宙現象而論，有天，地；日，月；明，暗：天，日，明爲陽，地，月，暗爲陰。以人倫現象而論，有君，臣；父，子；夫，婦；男，女：君，父，夫，男，爲陽 臣，子，婦，女爲陰。以

以空間的現象而論，有上，下；前，後；左，右；高低。上，前，左，高，爲陽，下，後，右，低爲陰。以時間現象而論，有晝，夜；春，秋，夏，冬。晝，春，夏，爲陽，夜，秋，冬爲陰。以人事現象而論，有尊，卑；貴，賤；吉，凶；福，禍；動，靜；剛，柔；尊，貴，吉，福，動，剛爲陽，卑，賤，凶，禍，靜，陰，柔爲。牠的主張是陰陽二元論，而此陰陽二元，從太極而出。繫辭傳說易有太極，是在兩儀。」兩儀即陰陽二元。宇宙間一切現象，皆可以這陰陽二元說明。但是更從太極而出，生易可爲謂之包含的一元論。太極不是靜止的，是活動的。繫辭傳說「生生謂之易」，又說「天地之德曰生，」萬物皆從太極而生。故把太極看作活動之物，是妥當的。這也是易的根本原理，存於天地間不易的理法。宇宙的生成以至自然界人事界的所有現象依此種理法而成。宇宙觀道德觀均可由此根本原理導出。繫辭傳說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，由太極而成爲陰陽二元，旋成爲四象，又成爲八卦，八卦爲乾兌離震巽坎艮坤。以這八卦相重順列成六十四卦；易是這樣的發展。八卦謂之小成之卦，六十四卦謂之大成之卦。「—」示陽，「--」示陰，每一「—」或一「--」均謂之爻。小成之卦，有三爻，象天地人三才；大成之卦有六爻，因天有陰陽，地有剛柔，人有仁義，故上二爻爲天，下二爻爲地，中二爻爲人。

從宇宙觀方面而解釋，宇宙生成的順序也如此。宇宙的四象爲春夏秋冬。宇宙的八卦爲天，澤，火，雷，風，水，山，地。茲以圖示其發展狀態如左：

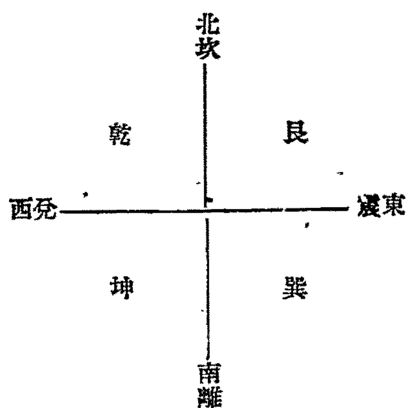


從論理觀方面而解釋八卦，則成爲父母六子。乾坤爲父母，其他爲六子，陽卦多陰，陰卦多陽，震☳坎☵艮☶爲陽卦，巽☴離☲兌☱爲陰卦。故震爲長男，坎爲中男，艮爲少男；巽爲長女，離爲中女，兌爲少女。長男(震)長女(巽)乃父母之氣最初相交而生。中男(坎)中女(離)是牠

第二相交而生。少男（艮）少女（兌）是牠第三相交而生。

八卦又均各含有德的意義。乾健，坤順，震動，巽入（一陰二陽之間侵入），坎陷（一陽陷於二陰），離麗（一陰入二陽之間），艮止（一陽阻止二陰），兌說（澤個說）又可示方位。

其所示的方位有二種不同的見解，通常應用的文王圖如左所示：



易的原始的意義，主在占筮，至於後世，始加以倫理的解釋及哲學的解釋。自然現象的八

卦之所以認爲天澤火雷風，山地者，蓋從動物神教的立場而觀，這是八個大神，既認之爲神，故在占筮上是有意義的。占筮之際，（一）陰陽當其位者吉，不當者凶。即奇數之爻爲陽，偶數之爻爲陰者吉，反是者凶。（二）有應爻者吉，無應爻者凶。即內卦（下卦）與外卦（上卦）之各爻相應者（異性者）吉，不相應者（同性者）凶。（三）中正者吉，不中正者凶。即第二爻與五爻當位者吉，不當位者凶。（四）陽道長者吉，陰道長者凶。如地雷復☷☳（震下坤上）爲陽氣漸長之卦，吉；山地剝☶☷（坤下艮上）爲陰氣盛之卦，凶。這是大體的標準，此外尚須看各爻相互的關係。

易的組織，大要如此，易是像天地有定位而不易一樣，要正上下尊卑之位，以定民志。即承認社會階級制度（中國四民平等，故倡此說以便統治）。承認階級制度的結果，重禮。又像天地之位雖一定，其氣不通則不能生萬物一樣，上下之位雖定，要上下相諧和，社會始能成立。觀易的占筮有應爻者吉的法則，足窺見此意。這是易的社會觀。

易認陰陽二元爲萬物的根本，所以也認一夫一婦爲家族的本，家族爲社會的單位。牠之所

以以乾坤爲父母，六卦爲六子者，即緣乎此。家有嚴君（父母），父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而後家道正，家道正，而後天下定。這樣的家族主義是易的倫理觀，這樣的以齊家爲平天下之本的說，是堯舜以來的政治主義，成爲儒家的眞髓。

從上看來，周當典型的封建社會中之封建社會的思想，宗法社會的思想及禮教的槪念，均受了易的思想的影響。及至後世，揚雄作太玄，關朗作洞極眞經，司馬光作潛虛，邵康節作星極經世；此外周濂溪及朱子的倡太極說，皆受易的陰二元論的影響。總之，易的陰陽二元論幾乎支配中國的思想界，及於後世的影響極大。所以說易是中華民族思想淵源。

第三節　周代的學制及教育

周的學制，得文王武王周公之力，與其他諸制度同時確定。周的中央政府設天官地官春官夏官秋官冬官。周禮地官上說：『立地官司徒，使帥其屬而掌邦敎，』地官爲掌關於教育行政的事務及關於內政的種種政務的中央教育行政的機關。其長官爲大司徒。大司徒修冠，婚，喪，祭，鄉，相見的六禮，以節民性；明君臣，父子。兄弟，夫婦，朋友，長幼，賓客，的七敎，以興民德；齊飲食，衣服，是爲（百工技藝），異別（五方用器的不同），度，量，數（布帛廣狹）制

的八政，以防淫；一道德以同俗；養耆老以致孝恤。是大司徒之職，在教化萬民，以謀道德的向上，司廣義教育的政務。即今日的教育部長，並兼攝屬於內政及財政的事務的一部分。地官上又說：『小司徒之職掌建邦之教法。』小司徒即即今日的教育次長。地官上又說：「鄉師之職各掌其所治鄉之教而聽其治。……鄉大夫各掌其鄉之政教禁令。……州長各掌其州之教治政令之法。……黨正各掌其黨之政令教治。……司市掌市之治教政刑，量度，禁令』。各地方有鄉師，鄉大夫，州長，黨正司市等地方教育行政之官，各掌管其所屬地方的教育行政及教育事宜。

禮記王制上說：「周人養國老於東膠，養庶老於虞庠。」鄭注：「東膠亦大學，虞庠亦小學。」孟子盡心章上說：「設爲庠序學校以教之……周曰庠，學則三代共之。」史記儒林傳上說：「聞三代之道，鄉里有教，周曰庠，」周代的教育，國學和鄉學，大學和小學，均一一備設，東膠虞庠爲國學，庠爲鄉學。東膠爲大學，虞庠和庠爲小學。

周的國都設有大學，講專門學問。大戴禮保傅篇學禮上說：「帝入東學，上親而貴仁……帝入南學，上齒而貴信……帝入西學，上賢而貴德……帝入北學，上貴而尊爵……

：帝入大學，承師而問道……：此五學者既成於上，則百姓黎民化於下步。」禮象上說：「辟雝居中，其南為成均，北為上庠，東為東序，西為瞽宗。」王制上說：「周厓三代之學，學書於有虞氏之學，……學舞於夏后氏之學，學禮於殷之學」。周代天子設……的國立大學。設在王城之內，統名辟雝，規模宏大，別為五院：北方的一學院叫做上庠（虞學），教書；東方的一學院叫做東膠或東序（夏學）教舞；西方一學院，叫做瞽宗或左學（殷學），教禮；南區的一學學院叫做成均，教樂；中央的一學院，叫做辟雝，用來行饗宴儀式。諸侯只能設立學院一院，叫做泮宮。「太子王子羣后之太子卿大夫元士適子國之俊秀皆入大學」（見王制）。

周時地方實行鄉遂自治制度，百里以內為鄉的組織，分比、閭、族、黨、州、鄉；百里以外為遂的組織，分鄰、里、酇、鄙、縣、遂。二十五家為閭，四閭為族，五族為黨，五黨為州，五州為鄉。遂縣鄙酇里鄰的數，和鄉州黨族閭等。學記上說：「古之教者，家有塾，黨有庠，術（遂）有序，國有學。」鄭注說：「古者仕焉而已者，歸教於閭里，朝夕坐於門。」門側之室曰塾。周時各地方，閭有，閭塾，黨有黨庠，州有州序，鄉有鄉庠，甸的學制與鄉相同，這塾，庠序，均鄉學的小學。周禮說「師氏以三德教國子，居虎門之左。」大戴禮保傅篇說「王子八

年出就外舍，」又說「古者八年出就外舍，學小藝焉，履小節焉。」盧注說：「小學謂虎門師保之學」。王制說：「天子命之教，然後爲學，小學在公宮南之左。」蔡邕的明堂論說：「周宮有門闈之學。」王制又說：「養庶老於虞庠，」「虞庠亦小學」，「虞庠在西郊」。這外舍虞庠，均是國學的小學。外舍即虎門師保之學，在王宮之內。是王子以門闈之學爲小學。俊秀以虞庠爲小學。周的小學學制，爲奴隸制，即分爲國學與鄉遂之學二軌。國學的小學，虞庠之類，設在近郊都市，由中央政府或侯國政府管理，貴族子弟及庶民子弟之俊秀者入之。鄉遂之學，設在六鄉者曰庠，在六遂者曰序，由地方行政官管理。惟國學纔有大學階段，鄉遂之學，只有小學，沒有大學，庶民子弟在小學期滿，有可以升入大學資格者，須跳入國學軌上的大學。

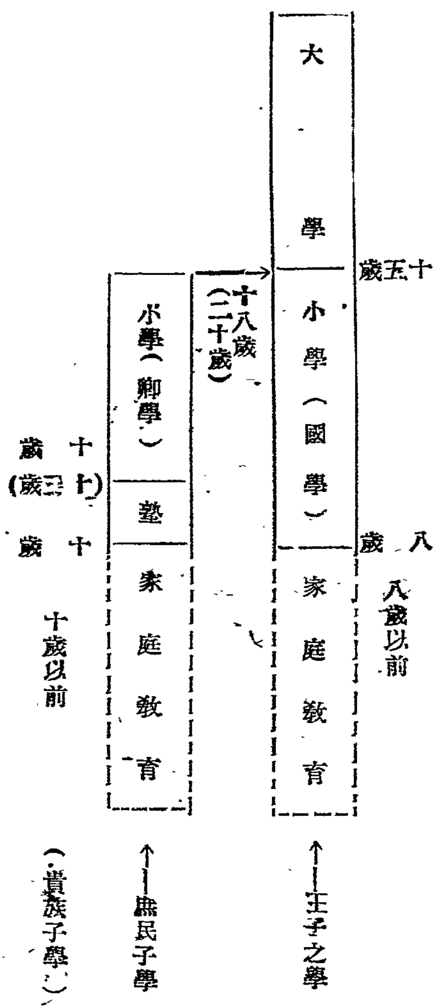
大戴禮保傅篇說：「古者八歲而出就外舍，學小藝焉，履小節焉；束髮而就大學，學大詩焉，履大節焉」。束髮即成童，即十五歲。白虎通也說：「八歲入小學，十五入大學」。尚書大傳說：「公卿之太子，大夫元士適子，十有三年始入小學，見小節焉，踐小義焉；二十入大學見大節焉，踐大義焉。」又說：「餘子（適子以外之子）年十五始入小學，見小節焉，踐小義焉；十八始入大學，見大節焉，踐大義焉。」其卿入當與餘子同。周時兒童有八歲入小學者

，也有十三歲入小學者，又有十五歲入小學者，前者多半是王子，中者多半是庶民的子弟，後者多半是貴族的子弟。入大學的年齡，有十五歲的，有十八歲的，有二十歲的，前者多半是王子、中者多半是庶民的子弟，後者多半是貴族的子弟。餘子及晚成者，至十五歲始入小學　其早成者，十八歲即入大學。

禮記內則上說：「異爲孺子室於宮中。擇於諸母與可者。必求其寬裕慈惠溫良恭敬愼而寡言者，使爲子師；其次爲慈母，其次爲保母，皆居子室。他人無事不往。子能食，教以右手。能言，男唯，女兪。男鞶革，女鞶絲。六年教之數與方名。七年男女不同席，不共食。八年出入門戶及即席飲食，必後長者。始教之讓。九年教之數日（朔望與六甲）。十年出就外傅。」這是周時的學前教育──家庭教育。注重道德的訓練。其方法採頗嚴格的干涉主義。但這項家庭教育之制多行於上流的家庭。

依上所述，周代的學校教育制度，實分三段。王子八歲以前未就外舍爲一段，八歲入居門闈之學（國學的小學），又爲一段；十五歲入大學又爲一段。庶人之子十歲學於里門之塾爲一段；十五歲（貴族子弟十三歲）入小學又爲一段；十八（貴族子弟二十歲）入大學又爲一段。

皆爲三段制，茲以簡圖示之如左：



周禮地官說：「大司徒：正月之吉，乃縣教象之法於象魏，使民觀教象，」「小司徒：正歲，則帥其屬而觀教法之象，徇以木鐸」「州官：正月之吉，各屬其州之民而讀法，以改其德行道藝，而勸之，以糾其過惡而戒之。若以歲時祭祀州社，則其民讀法亦如之。」黨正：以四時之孟月吉日則屬民積邦法　以糾戒。秋祭禜亦如之。」「族師：月吉則屬民讀邦法。書其孝弟睦婣有學者

。春秋祭酺亦如之。」「閭胥：則讀法，書其敬敏任恤者。」周朝在學校教育以外，以對於一般人施教的責任委託於各地方官及自治機關，其卿大夫，州長，黨正，族師及閭胥等均擇其德行道藝，可以為人民的師的人充之，故卿大夫即一鄉的師，州長即一州的師，黨正即一黨的師。這些地方官，大概於正月三月七月十月的朔日，集合其地方的民衆，誦讀邦法，施以政治教育。此外，又於春秋祀祭日行飲酒鄉射之禮，以示尊敬長老，旌表有德者，以施道德教育。這是周代的社會教育的制度。

周時又注意胎教，列女傳上說：「古婦人姙子，寢不側，坐不邊，立不蹕，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不視邪色，耳不聽淫聲，夜則令瞽誦詩，道正事。」古者指周代而言。大戴禮說：「周后娠成王于身，立而不跂，坐而不差，獨處不倨，雖怒不詈，胎教之謂也。」列女傳說：「大任者，文王之母，性專一及其有身，目不視惡色，耳不聽惡聲，口不出惡言，以胎教也。博物志上說：「婦人妊娠，不欲見醜惡物，異鳥獸，食亦當避異常味；……正席而坐，割不正不食，聽誦詩書諷詠之聲，不聽淫聲。不視邪色，以此產子，子賢明端正壽考，所謂胎教之法。」

周代的教育行政，力求普及鄉學，據孫詒讓之說，王國遠郊百里，內有六鄉，有鄉庠六，

州序三十，黨序一百五十。郊以外是甸。仍如前制，有遂庠六，縣庠三十，鄙序一百五十。照這樣說，郊甸距王城不過二百里，竟有三百七十幾個學校。再據閭有閭塾之制而推算之，再加上六鄉的閭塾三千。六遂的閭塾三千。周室的鄉學，不可謂不發達了。設於國都的辟雍，規模宏大。諸侯之設泮宮的大學者亦多。此外又注意社會教育與家庭教育。

周代的小學，如前所述有國學的小學及鄉學的小學二種。國學的小學有門闈之學，與虞庠之學，門闈的小學設在王宮之內，王子八歲入之。虞庠之小學。設在西郊，招收貴族之子及庶民的俊秀者。公卿的太子大夫元士的嫡子十三歲入之。諸子的晚成者及餘子十五歲入之，鄉學的小學庶民子弟十五歲入之。其閭塾，十歲入之。修業年限以七年爲七原則。有短至三年者，又有長至八年者。小學的課程，玉海上說：「周之制，自王宮國都閭巷黨術莫不有學，司徒總其事，樂正總其數，下至閭塾，以民之有道德者爲左右師。自天子之元子衆子公卿大夫之嫡子庶民之子弟八歲入小學，教之灑掃應對進退之序，禮樂射御書數之文」。由此，可知小學的課程是(一)灑掃應對進退之節的實踐道德及禮儀作法，(二)書算及音樂的普通知識，(三)射及御的體育知識。門闈之學，規定有課程標準，周禮上說：「師氏以三德教國子：一曰至德，以

爲道本；二曰敏德，以爲行本；三曰孝德，以知逆惡。教以三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。保氏乃教以六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容」。其教材有一定的程序。禮記內則上說：「八年出入門戶及即席飲食，必後長者。始教之讓。九年教之數日（朔望與六甲）。十年出就外傅，居宿於外，學書記。夜不帛襦袴，禮帥初（遵習先日所爲），朝夕學幼儀，請肄簡（篇章）諒（信）。十有三年，學樂誦詩，舞勺，（勺，文舞）。成童舞象（象，武舞）。學射御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞大夏（禹樂）惇行孝弟，博學不教，內（蓄德）而不出（謀議）。」小學的師資，全由士大夫充當。國立小學由國家設立專官執教。周禮說：「師氏以三德教國子，居虎門之左。」又說「師氏以三德教國子」，「保氏乃教以六藝」，王制說：「周人養庶老於虞庠。」師保與門閭小學之師。鄉遂之學由地方長官，由鄉大夫聘請年老致仕還鄉士大夫充當。地方自辦的村塾所有的教師，與鄉遂之學相同。尚書大傳說：「大夫七十而致仕而退老，歸其鄉里，大夫爲父師，士爲少師」，又說「大夫七十而致仕，老於鄉里，名曰父師，士曰少師，以教鄉人子

弟於門塾之基。鄉飲酒義疏上說：「鄉學致仕在鄉之中，大夫爲父師，致仕之士爲少師，在學中名曰鄉先生，使之教鄉中之人。」致仕而歸的鄉先生即鄉學小學之師，各鄉就鄉學的畢業生，才德顯出於同輩者而賓禮之，升其人於司徒。司徒考試之，量才錄用，以之爲鄉遂之吏，叫做選士。不安于小成而願升大學者，司徒考核之及格者，升之大學，叫做俊士。王制上說：「命鄉，論秀士，升之司徒，曰選士。司徒論選士之秀者，而升之學，曰俊士。升于司徒者，不征於鄉。升於學者，不征於司徒。」同時也有懲罰除名之制。王制上說：「命鄉簡不帥教者以告，耆老皆朝於庠，元日習射上功，習鄉上齒，大司徒率國之俊士與執事焉。不變，命國之右鄉簡不帥教者移之左，命國之左鄉簡不帥教者，移之右，如初禮。不變，移之郊，如初禮。不變，移之遂。如初禮。不變，屏之遠方，終身不齒。四次示之以禮教而使之觀感，而猶不善者，則其人格不可以入德，故退之。」

周代的大學，如前所說，天子設的，係綜合大學，共分五院，中曰辟雝，北曰上庠，東曰東膠，西曰瞽宗，南曰成均。總稱之曰辟雝。諸侯則設單科大學，曰泮宮。文王世子上說：「凡學(教)世子及學士，必時。春夏學干(盾)矛，句子載「武舞」秋冬學羽籥維之羽「文舞」籥沙)

泊之也），皆於東序。小樂正學干，大胥贊（助）之，籥師學戈，籥胥贊之，胥鼓南（南夷之樂），春誦夏弦（以琴瑟弦之），大師詔（教）之，秋學禮，執禮者詔之，冬讀書，典書者詔之。禮在瞽宗，書在上庠。凡祭與養老乞言合語（說先王之法會合義理）之禮，皆小樂正詔之于東序。大樂正學舞干戚，語說，（合語之說）命乞言（乞言之理），皆大樂正授數（篇章十之數），大司成論說（論說此受教者義理之深淺能力之優劣），在東序。東膠或東序，教舞；瞽宗或右學教禮；上庠教書。至成均則教樂；辟雍，則用作舉行儀式之所，行釋奠，養老，鄉飲酒禮，鄉射禮等儀式。辟雍的各院，均各有專攻的範圍。「王太子，王子，羣后之太子，鄉大夫元士之適子，國之俊秀皆造焉，凡入學必以齒」。王子，羣后的太子，卿大夫的適子，國的俊秀皆可來受教，雖亦以長幼之序，不分貴賤之等（見王制）。王子十五歲入大學，公卿的太子，大夫元士之嫡子，二十歲入之，諸子的早成者及餘子十八歲入之，鄉人當與餘子同。大學的課程，玉海上說「十有五年入大學，教之致知格物正心誠意之道」。觀玉海之說及本段上所引的文王世子之言，周代大學的課程是以（一）正心誠意及修己治人之道，（二）格物致知及六藝之文，（三）射御舞樂之能。王制上說：「樂正崇四術，立四教，順先王詩書禮樂以造士。」觀此，則知周代大

學課程，尤重禮樂詩書。周人的教育觀念，以爲大學是造就領袖人材，以爲治國天下之用，根據平天下治國必先齊家修身的古來思想，故修己治人之道的課程占了學校課程一大半。大學的修業年限，學記上說：「比年入學，中年考校，一年視離經(句讀)辨志(邪正)，三年視敬業（無怠忽）樂羣（無睽貳），五年視博學親師，七年視論學取友，謂之小成，九年知類通達、強立而不反，謂之大成」。是九年畢業。舉行種種的考試，以考核大學生的成績。大學師資凡禮樂詩書及舞文舞武等科均設有專職，由專門人材担任，如上述的大樂正，小樂正，籥師，大師，執禮者，典書者，大司成，大胥，籥胥，皆大學担任專門課程的專官。凡爲師者，應從嚴施教。朝野之人，對於爲人師者，亦極尊崇。學記上說：「凡學之道，嚴師爲難。師嚴然後道尊，道尊然後民知敬學，是故君之所以不臣於其臣者二，當其爲尸，則弗臣也；當其爲師，則弗臣也。大學之禮，雖詔於天子，無北面，所以尊師也」。這種尊師之道，對大學教師如此，對小學教師亦復如此。但爲人師者當自强不息。學記上說：「雖有佳肴，弗食不知其旨也，雖有至道，弗學不知其善也。是故學然後知不足，教然後知困。知不足然後能自反也。知困然後能自强也。故曰教學相長也」。古爲人師者，又當研究教學方法與訓育方法。教學（一）當明乎學者的心理，（二）

當用啟發的方法(三)當用輔導的方法。學記上說：「學者有四失，教者必知之。人之學也，或失則多，或失則寡，或失則易，或失則止，此四者，心之所莫同也。知其心，然後能救其失也。教也者，長善而救失者也」。又說：「善學者師逸而功倍，又從而功之。不善學者，師勤而功半，又從而怨之。善問者，如攻堅木，先其易者，後其節木，及其久也，相說解。不善問者，反此。善待問者，如撞鐘，叩之以小者，則小鳴，叩之以大者，則大鳴，待其從容，然後盡其聲。不善答問者反此。此皆進學之道也。記問之學，不足以為人師，必也，其聽語乎。力不能問，然後語之。語之而不知，雖舍之可也」。又說：「君子之教喻也，道而弗牽，强而弗抑，開而弗達。道而弗牽則和，强而弗抑則易，開而弗達則思，和易以思，可謂善喻矣」。訓育，貴乎先事豫防，循循善導，不能望其一蹴而成，當留意其環境，如交友之類，又當注意觀摩，以資砥礪。學記上說「大學之法，禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不陵節而施之謂孫，相觀而善之謂摩，此四者教之所由興也。發然後禁，則扞格而不勝；時過然後學，則勤苦而難成；雜施而不孫，則壞亂而不修；獨學而無友，則孤陋而寡聞；燕朋逆其師，燕辟廢其學，此六者教之所由廢也。君子既知教之所由興，知教之所由廢，然後可以為人師也」。庶民子弟的俊秀

者升入大學。王制上說：「命鄉，論秀士，升之司徒，曰選士。司徒論選士之秀者，而升之學，曰俊士。……升於學者，不征於司徒，曰造士。……大樂正論造士之秀者，以告於王而升諸司馬，曰進士。司馬辨論官材，論進士之賢者，以告於王，而定其論。論定然後官之，任官然後爵之，任定然後祿之」。所選拔俊秀之士，而薦於司徒，叫做選士。司徒又選拔選士中之俊秀者而升入大學。其能入大學者給與俊士的學位，在大學學成者，又給與造士的學位。又擇造士中的俊秀者以告於王而發交司馬，量才錄用，給與進士的學位。司馬又擇進士中的賢者，請王命爲朝廷之官，使負治人任。由上而觀，周代的升學任官，均採用嚴格的考試制度。同時也有黜爵除名的制度。王制上說：「將出學，小胥大胥小樂正簡不帥教者，以告於大樂正，大樂正以告於王。王命三公九卿大夫元士皆入學。不變，王親視學。不變，王三日不舉，屏之遠方。西方曰棘（爲也悔過遷善之速也），東方曰寄，（暫寓而終歸也），修身不齒。

周朝對於大學教育，極爲重視，一年之中，天子或諸侯必親往國家直接管轄的學校視察四次，並舉行養老的重典，以風孝弟。三禮義宗說，凡「一年之中，養國老有四，皆用天子視學之時。」視學典禮極爲隆重。文王世子上說：天下視學，大昕鼓徵，所以警衆也。衆至，然後

天子至，乃命有司行事，與秩序，祭先師先聖焉。有司卒事，反命。始之養也。適東序，釋奠於先老。遂設三老五更羣老之席位焉。適饌省醴養老之珍具，遂發咏焉。反登歌清廟。既歌而語，以成之也。言父子君臣長幼之道，合德音之致，禮之大本也。下受象，舞大武，大合衆以事，達有神，與有德也。

周代政教合一：學校亦爲一切政教之源，能爲師，能爲長。一切政治，須皆含有教育作用，作之君，作之師。周禮『大師徒施十有二教：一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮（鄉射飲酒之禮）教讓，則民不爭；三曰以陰禮（婚姻之禮）教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰以儀辨等則（辨尊卑），則民不越；六曰以俗教安（不變俗），則民不偷；七曰以刑教中，則民不虣；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事（世業）教能，則民不失職；十有一曰，以賢制爵，則民愼德；十有二曰，以庸（功）制祿，則民興功。』是周的一切政治，莫不含有教育的作用。又以上所述周代自中央的大司徒，以至地方的鄉師，鄉大夫，州長，黨正都是官吏，也同時是民衆的導師，蓋政治的力，原極偉大，用牠來推進教育，發生的效率最强，故教育宗旨，當合於政治原理，而政治措置，也當合乎教育精

神。政治行動，多與教育的方針相違背，則教育之力，當大銳減。王制說：『天子將出征，類乎上帝，宜乎社，造乎禰，禡於所征之地，受命於祖，受成於學，出征執有罪，反釋奠於學，以訊馘告。』又說：『周人養國老於東膠，集庶老於虞庠。』文王世子說：『凡祭與養老乞言合語之禮，皆小樂正詔之于東序。』注上說：『天子以父兄養之，示天下之孝悌也。』由是而觀，周代的政治，國家出兵，則決其謀於大學。天子出征，獲罪人反，亦釋奠於大學先聖先師之前，而告訊馘者之數，老賢議政，尊年敬德，所以教天下的人民講孝弟，並使青年學生得以觀感興起，潛移默化，又在大學。學校為政教之源，其教育的理論與實際，自能與政治的原理與設施，相攜而進。

周代政治既政教合一，故官師不分，乘官者，必飭躬勵行，為民模楷，故詩經上說：『赫赫師尹，民具爾瞻。』又說，『敬慎威儀，維民之則』。

周的社會教育，以鄉三物教萬民而賓興之，一曰六德，知仁聖義忠和，二曰六行，孝友睦婣任恤，三曰六藝，禮樂射御書數。以五禮防萬民之偽，而教之中，以六樂防萬民之情而教之和。（見周禮）

最後說周代的女子教育。周代的女子教育與男子教育完全不同，他們以爲男女宜有別，女子不許出閫外，故宜習閫內之事。重婦道，貴服從，習養蠶治絲織布縫衣烹飪等家事及祭祀之事，由其父母或保姆施教。禮記內則上說：『七年，男女不同席，不共食。』又說：『女子十年不出，姆教婉娩聽從，執麻枲，治絲繭，織紝組紃，學女事，以共衣服。觀於禮祭，納酒漿籩豆菹醢，禮相助奠。』又云：『女子出門，必擁其面。』列女傳母儀上說：『夫婦人之禮，精五飯，冪酒漿，養舅姑，縫衣服而已』。孟子上說：『以順爲正者，妾婦之道也。』儀禮士婚禮記上說：『父醮女，命之曰：「戒之敬之，夙夜無違命」周代的女子教育是抱女子無才便是德的觀念，其教育方針，不過在養成賢妻良母，故其內容只教之以燒菜，煮飯，養蠶，治絲，織布，縫衣，祀神，事親，育子，這樣的知能，並訓練之順從無違罷了。女子的個性和知能，當然不能發展。『七年男女不同席，不共食，』『女子十年不出』，『女子出門，必擁蔽其面』之教，尤防閑太過，無視女子之人格。

周的學風與時勢的變遷

周自文王，武王，周公既出，其國家達於全盛時代，文物制度大爲整備，學校修明，政教相須，作君作師，能師能長，故能教育普及，文明大啓。其後王室衰微，文教亦因漸以不振。

春秋之世，諸侯相爭不已，子衿佻達，學校廢夷，文武之道，不絕如縷。孔子沒後，至於周末，先王制度，蕩然無存。

原來周的教育，以授以修己治人之道爲理想，自小學以至大學，最重的學科，爲禮樂射御書數，其中的禮與樂，屬德育；射與御，屬體育；書與數，屬智育。故周的教育，與現在的教育學者所認的教育範圍，實相一致。但教育的究竟目的，在修己治人一方面，故不免過重禮樂，而輕射御書數。於是遂演成文弱之弊。禮樂過于煩雜，社會活動，受其束縛。世傳周有經禮三百，曲禮三千，其禮的煩雜，可以想見。因其制度典章的過於煩雜，士大夫終生局促於玉帛鐘鼓之間，不遑考察物理，論議政法。這是誤解聖人精神的極端的禮樂過重主義所生的弊害。其後諸侯爭霸，夷狄侵略，周制廢滅，許多學者依然拘泥於家學，墨守舊風，只以詩書禮樂的形式的詮索爲能事，而忘却適應時勢門世道人心的善導。於是學問與實際社會的大勢完全脫線。學者成爲只能講詩書禮樂典故的博學者，對於社會生活全無關係。學者之所說，自當時的實際社會看來，不過虛禮虛文而已。實際社會的大勢，與這樣的博學者成反對的方向進行。至此爭亂不絕，制度日壞，禮義日紊，不安與恐怖及窮迫之氣均彌漫於社會中，學說朋興，互相

矜尙，以求濟世救民。孔子想活用古代聖賢的眞精神，以救濟紊亂頹廢的世道人心，雖以專祖述古人之說而不倡自說爲標榜，但又與拘泥虛禮虛文的許多學者不同，在闡明聖學的精神，以到達濟世治民的理想。這一點可以說是孔子的一種新思想。不過他雖周遊列國，說諸侯，席不下暖，以期實現其理想，然他的平易的實踐道德之敎，自當時的世中看來，太過於理想，而不能受人之採納，當時的社會，先生的遺風，眞是蕩然無存。

這是因爲在周之初有文武周公這樣的明君賢相輩出，而定出極完備的制度，創立德治主義的國是。然後出的君主，多庸愚之輩。故不能維持此項制度，以運用其國是。這是周室衰亡的原因。從修己治人的理想出發的周的學風，也是一樣，在明君賢相的治世，必予社會實際生活上以種種的利益，及至庸愚君主之世，則不能及此，而許多學者又不知適應時代，徒墨守舊風，走形式的詮索的末節，益與社會實際生活疎遠。研究周初的學制與敎育方法者，當並就周的學風與時勢的關係而祥細研究之。

第三章　周代的教育思想

第一節　周代的思想與教育思想

西周的思想

周初有文王的明君及周公等良臣並出，這些人，又是政治家，又是學者，又是思想家，故把他們的思想，適用于實際的政治，收了良好的成績。這些人的思想與實行是一致的。故由其治績，可以窺見其思想。而周初的明君良相的思想，均祖述堯舜禹湯的思想。也可以說是十分理解了中華民族固有的理想，而實現之於實際的政治。因是之故，我們要講周代的思想，雖說應該從文武周公講起，但這些人的思想，在以上所述各項治績之中，已經說過茲不再贅。但春秋戰國之世，諸子百家之說朋興，雖曰純駁雜然，然皆各出己意，不欲踏襲人意，中國數千年來思想的發達，以此時為極盛。茲先于本節就春秋戰國時代的思想簡單述其概說，次分節介紹主要思想家的思想及其教育思想於後。

春秋戰國時代的思想

春秋戰國時代代表的思想家，太史公指出道，儒，墨，法，名，陰陽六家，漢書藝文志援用劉歆諸子略，除六家之外，又加上縱橫，雜，農，小說四家，共為十家。藝文志上又說：「

諸子十家，其可觀者，九家而已」這是把小說家除外而計算的說法。除去小說家以外的九家，又稱爲九流，這些思想家中與教育有關係者，要推儒家的孔子，子思，孟子，荀子，道家的老子，莊子，墨家的墨子，法家的管子，韓非子，及十家以外的楊家的楊子。

儒家爲占有周末思想界中樞地位的人物。儒家的大成者，是爲孔子。由於孔子的勢力，儒家始成堂堂的學派。但決非孔子所新創的學說，孔子不過集堯舜禹湯文武周公等聖賢所傳的我國固有的教育思想的大成而已。儒家的根本思想，上面一再說過，在修己治人，在修身齊家治國平天下。儒家的精神，在鼓吹平易的實踐道德，不含瞑想的宗教思想及思索的哲學思想。孔子傳其說於許多的門人，許多的門人又公佈其說於民衆。而繼其傳說的門人中，最有特色的大思想家，爲孟子與荀子。二人均以儒學的正統者自任，而倡相反的思想，孟子道性善，荀子言性惡。

當時與儒家並立的思想家，是爲道家。以老子莊子爲代表人物，而老子爲其創始者，列子也是這學派的人。道家的思想，是一種深遠的哲學，與儒家的實踐道德全異其趣。有人以爲道家的思想是由婆羅門教而出，又有人以爲是由太古的仙人思想而生，非老子的創見。但其實道

家的思想，是從中華民族的生活所流出的思想，是很顯明的。蓋中華民族中，素有抱避名聞利達而過隱遁的生活的思想者，如古代的明君黃帝即有這樣的傾向。堯時的許由和文王的師傅鬻子諸賢，也有這樣的傾向，這樣的旁系的中華民族思想，至老子而大成，遂與儒家的思想並立而成中國自古以來思想界上對立的堂堂的二大思想系統。道家之說，名宇宙的本體為道，而認此道為天地萬物的本源，道無名，玄（理之深奧）之又玄，但是發動以後，則有名，而成為衆妙之門，生成天地萬物。這是道家的宇宙觀的根本思想。他以這樣的根本思想為基礎，說人生觀，談道德論，並講政治說。據道家之說，道德上的理想，政治上的理想，都是復歸於道。要怎樣才能夠復歸於道呢？老子主張無為自然，保持無我無心清靜無為的自然狀態，這就是所以復歸於道之路。老子把道的無為自然的狀態，譬諸天真爛熳的嬰兒。故想復歸於道，要去盡僞盡飾。以求成為嬰兒的狀態一般。道家以太古純朴的世中為道最能行的理想的社會，而以復歸此理想的社會為政治上的理想。從而要廢一切禮樂行政，使萬民像嬰兒一樣，無知無欲，為最理想的政治方法。這叫做無為自然的政治。與藉重禮樂以救濟世道人心的儒家，全異其趣。

墨家以墨子為代表人物，其說不像道家一樣說無為自然的超現實的理想，而立脚於現世本

位的人生觀，倡與儒家大異的道德論及政治論。墨子以拜天思想爲基礎，而主張兼愛交利說。其說是以自他之間無差別平等愛爲最高的原理的神意的功利說。楊家以楊子爲代表人物。他是既不同意於道家的思想而立脚于現世本位以倡與儒敎大異的人生觀的學說。其說，從厭世論出發，而倡快樂主義。楊家與墨家之說，均與儒家的主張難相容。故楊墨之道常受儒家的猛烈的攻擊。不過楊子之說、固不免失之于淺薄，而墨子之說，有哲學的根據，含高遠的理想，予與當時世道人心的影響頗爲顯着，不是簡單能排斥得倒的。

法家以管子、韓非子，申不害，商鞅爲代表人物，其說反對儒家的德治主義，而提倡法治主義。儒家以政治爲基礎，以禮樂爲治國的要具。然法家一派，輕道德，排禮樂，以法律行政爲唯一的帝王之道。這樣的法治主義的政治說，也是應時勢而生的思想的一大系統。因爲在亂世，到底不能藉重儒家的德治主義以全治國的目的。於是以有强制力的法律以代道德之說遂出現。主張以法治主義爲行政的大本，在當時的社會，也有理由的存在。故儒家的意見，不適于時勢的需要，而爲當時的爲政家所敬遠，而法家一派，遂受諸侯的知遇，而得實現其思想於實際的政治上。管子之相齊桓公，商鞅之佐秦孝公，均爲極明顯的證明。法家中人，詳細的說，

其學說固因人而異，不過重刑名法術，而以之爲行政的大本一點，則人人相同。然法家雖以刑名法術爲行政的大本，但不以用苛酷之法脅迫人民爲目的。不過想藉刑名法術以維持安寧秩序，保障萬民的生活，實現無爲自然的理想的世界罷了。故其究竟的目的，與老莊的思想相一致。法家的系統中人，多有以道家的哲學爲其學說的根底者。故漢書藝文志等書列管子爲道家。

周代的思想家與教育思想

以上已將春秋戰國時代的思想家中其思想與教育有關係者略爲介紹。由上而觀，當時的思想家中，尙無專門研究教育而發表教育論之士。不過當時的社會上，既有教育的設施，自然有教育家存在，也有不少的對教育上有意見貢獻的人。如孔子這樣的人，可以說是萬世之師，世界的大教育家，我們試翻起他的語錄論語一書而觀，就可以知道，他的教育精神，是何等的旺盛！他的晚年是專從事育英著作。論語一書，可以說是實踐道德上的經典，也是貴重的教育記錄，但是，像孔子這樣的大教育家，尙未將其教育的意見系統的發表，其他的思想家，更不必說了。故周代全無以教育家成名的思想家，不過各派的思想家中有許多人發表了些教育上的意見而已。茲分節介紹孔子，子思，孟子，荀子，老子，莊子、墨子，楊子，管子，韓非子，十人對於教育上的意見於後。

第二節　孔子的思想及教育說

孔子名丘，字仲尼，周靈王二十一年十月二十一日，生於魯的昌平鄉（今山東曲阜縣）。其生年為西曆紀元前五五一年，西方哲人蘇格拉底生於西曆紀元前四七〇年，印度釋迦生於西曆紀元前五五七年，世界三哲人，其生年均相去不遠。他的生國魯，為周公的封地，孔子生時，周室漸衰，但在宗禮樂制度的周公的封地之內，其遺風尚存，比較講究禮儀，孔子之所以非常的尊敬周公，這就是一個理由。孔子的祖先本宋人，宋是殷微子啓的子孫。父名叔梁紇，母顏徵。幼時為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。十五歲而志於學。家貧，嘗為委吏，會計頗為清白。又為乘田，牛羊大為蕃殖，很忠實而能盡其職務。及長，隨處聞周公之道，學先王之法，無論何人，凡有一技一能者，都以之為師。所以其弟子子貢說孔子無常師。是後孔子的名聲漸高，年僅二十二三歲之時，學於其門者日衆。在這個時候，孔子曾問過禮於老子。三十六歲之時，魯亂，魯昭公逃於齊，孔子亦赴齊，齊景公問政於孔子，孔子以君君臣臣父父子子對。景公欲用孔子，受其臣下晏嬰之反對而罷。孔子再歸魯，仕定公，頗得其信賴，由中都宰而司空，而司寇。其後魯國與齊國會於夾谷，孔子大發揮外交的手腕。齊國雖欲以兵力壓服魯國，孔子毅

然排斥之，終以弱魯而屈服強齊。魯又有聲名赫赫的聞人少正卯者，常弄權勢以紊亂國政，孔子爲相，七日即誅之，以肅紀綱，魯國大治。齊國懼，饋女樂以沮之，王三日不朝，孔子去魯，而周遊列國，衛宋匡等國間，雖親嘗種種的艱難辛苦，其道均未能爲當時的人主所容。魯哀公十一年再歸魯，已達六十八歲的高齡。乃退而修詩書，訂禮樂，作春秋，專從事於育英著述。孔子弟子甚多，有三千人之衆，身通六藝者七十二人。其中傑出的人才，以德行見優者四人，即顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓，以政事見優者二人，即冉有，季路，以言語著名者二人，宰我，子貢，以文學著名者二人，子游，子夏，謂之孔門的四賢十哲。此外尚有子張，曾參，有若，公西華等錚錚的人物。這些門人，均守孔子的學風，以專傳師說爲終生的事業。周敬王四十一年，（魯哀公十一年）四月十一日，歿。其年爲西曆紀元前四七九年。享年七十三歲。葬於今曲阜縣北泗水的鄉上。

根本思想

孔子的根本思想，可以由論語中窺出。在論語中孔子最力說者爲仁，而屢述至於仁的難，孔子認爲可以稱爲仁者，除堯舜禹湯文武周公之外只有微子，箕子，比干，伯夷，叔齊，管仲數人而已。孔子贊揚顏淵，不過說：『回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。』僅三

個月間不違仁。又孔子決不以仁自任，他曾說過：『若聖與仁，則吾豈敢！』所以仁可以看作孔子的根本思想。

孔子的所謂仁，是些什麼？孔子非常重仁，但在生前未明白下過仁的概念，不過門人問仁，孔子向他們答覆過。關於仁之說，論語中，有五十八章之多，而所答的內容又因人而不同，故到後世，發生種種的解釋。本著不一一列舉其說，而只述其結論如下。

仁，從人，從二。六書正僞謂元從人從二；在天爲元，在人爲仁，元，二元之氣，仁，衆德之總。人之所以爲萬物的靈長者，就是仁的關係。一般的所謂仁，是慈愛的意思。但從仁的字義而看來，則有廣義之仁的存在。六書正僞上謂仁，爲衆德之總，即指廣義的仁而言。孔子之所謂仁，有廣狹之義、除通常所謂慈愛之仁的狹義的仁以外，尚說衆德之總的廣義的仁。孔子認廣義的仁爲包括諸德的道德的根本原理。這廣義的仁爲孔子的理想，教育的極致。故能叫做仁的人，即理想的人物之意，孔子之所以不容易許人以仁的理由，即在乎此。陽貨篇有云：「子張問仁，孔子曰：『能行五者於天下爲仁。』『請問之』。曰：『恭寬信敏惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。』」孔子以爲仁，至少要具這恭寬信敏惠五項

德目。「顏淵問仁，子曰：『克己復禮爲仁。』」孔子認爲仁者對已，要先克制自己的欲望，以實踐禮。此外要再進一步，而犧牲一己，以利澤天下，安民長人，故衛靈公篇有云：「子曰：『志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。』」「仁者必有勇」，爲仁者，必要時，爲救他人之急，雖犧牲己身也無暇顧到。管仲之所以捨自己應殉的所奉的公子糾，而仕齊桓小白者，蓋欲救萬民塗炭之苦的緣故。故孔子稱讚他說：『桓公九合諸侯不以兵車，管仲之力也，如其仁！如其仁！』雍也篇載樊遲問仁，孔子答他說：『仁者先難而後獲，可謂仁矣。』亦不外此犧牲的精神之意。對人方面，要慈愛。顏淵篇又載樊遲問仁，「子曰：『愛人』」。朱子解仁說，『仁者，心之德，愛之理』，恐即由此意而來。又要人重厚，重厚即篤實之意。孔子說，『君子篤于親則民興於仁，故舊不遺，則民不偷。』此外，爲仁者，要悅樂。里仁篇有云：『仁者安仁』，子罕篇及憲問篇均有云：『仁者不憂』，雍也篇有云：『知者樂水，仁者樂山，知者動，仁者靜，知者樂，仁者壽』。皆足示仁者具有悅樂之德。仁者之所以重厚者，蓋源於此。又仁的最重要的內容爲忠恕。衛靈公篇有云：「子曰：『賜也！汝以予爲多學而識之者與？』對曰：『然。非與？』曰：『非也。予一以貫之』」。又有云：「子貢問曰：『有一言而可以終身行

之者乎？」」子曰：『其恕乎』。里仁篇有云：「子曰：『參乎！吾道一以貫之』：曾子曰：「唯！」子出，門人問曰：『何謂也』。曾子曰：『夫子之道。忠恕而已矣。』」由以上所引衛靈公篇之言，恕為孔子一貫之道。由上所引里仁篇之言，忠恕為孔子一貫之道。朱子釋忠恕，謂「盡己之謂忠，推己及人之謂恕」。」而盡己忖人，同施於接物之間，故『恕』與『忠』，文字上雖有差別，意義實相一致。而衛靈公篇有云：「子貢曰：『有一言而可以終身行之者乎？』」「曰：『其恕乎？己所不欲，勿施於人』」！雍也篇又有云：『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已』，這『己所不欲，勿施於人』及『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人』二者之意實互相表裏，前者是消極的，後者是積極的。中庸上有云。『忠恕違道不遠』。故可以說忠恕為仁中最重要的德目。由上而觀，仁的內容，含有種種的德目：如克己，慈愛，利澤，勇氣，重厚，和悅，忠恕等，至少要含恭寬信敏惠諸德。故日本解江博士在他所著的孔子研究書中謂仁含忠恕，慈愛，克己，利澤，重厚五要素。但是仔細研究起來謂五要素尚未能把仁的內容說盡，還是以仁為衆德之總之說，較為妥當。

孔子以這根本思想的仁為基礎，論道德，說政治。到達仁的極致的理想的人格，謂之仁人

，聖人。聖人爲理想的人格的最高界限，爲常人所不容易覺得到的。故孔子在這最高極限的理想的人格以外，定出常人學而得達到的第二的理想人格，而名之曰君子。君子這兩個字，有時也用作有地位名望者的敬稱。但在這地方之所謂君子，乃指頗富於修養的人而言。換句話說，即知情意三方面的最完全發達的人。孔子的道德論的要訣，是在實現仁的理想，至少要使人類與這理想相近。

不但道德論如此，政治說，也以實現仁的理想爲中心思想。孔子以治國平天下爲政治的目的，治國平天下爲中華民族固有的思想，堯舜以來，許多聖賢常以此爲政治上的理想而標榜。而此治國平天下的內容，含善導民衆以發展民衆的道德和安定民衆的生活二種的意思。孔子重視善導民衆以發展民衆的道德，一方面，最明瞭地主張德治主義的政治說。德治主義的政治，要實現仁的理想於政治上，統治者先修自己的德，以及下民。換句話說，統治者要以身作則，率萬民以近於仁。故孔子論爲政者修德的必要，在論語上反覆的說：『政者，正也。子帥以正，孰敢不正？』『其身正，不令而行，其身不正，雖令不從。』『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，其如正人何？』『苟子之不欲，雖賞之不竊。』『爲政以德，譬如北辰，居其

所，而衆星拱之。』」孔子是怎樣的重德治，由此可以知之。

孔子沒有特別說過教育說，他不過是一個向許多門人說聖賢之道，且躬行實踐，以範弟子的實際教育家。其語錄中，關於教育的意見不少，在教育思想專家頗缺之的中國教育史上，他確是光輝燦爛的教育思想家的一人。

教育的必要　孔子曾討論過教育的必要。子路篇有云：「子曰：『善人教民七年，可以即戎矣。』」又有云：「子曰：『以不教民戰，是爲棄之。』」爲政篇又有云：「子曰：『學而不思則罔，思而不學則殆。』」衛靈公篇有云：「子曰：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。』」陽貨篇有云：「子曰，『由也，女聞六言六蔽矣乎？』對曰：『未也』『居！吾語女！好仁不好學，其蔽也愚，好知不好學，其蔽也蕩，好信不好學，其蔽也賊，好直不好學，其蔽也絞，好勇不好學，其蔽也亂，好剛不好學，其蔽也狂。……』」這明明白白是在說教育的必要。

教育的可能　孔子確信教育的可能，但不同意教育的萬能。而認爲教育的可能，是有限制的。陽貨篇中有云：「子曰：『性相近也。習相遠也。』」季氏篇有云「孔子曰：『生而知之者

，上也，學而知之者，次也，困而學之，又其次也，困而不學，民斯爲下矣』」這是孔子確信教育的可能思想的表現。陽貨篇有云：「子曰。『惟上知與下愚不移。』」雍也篇有云：「子曰：『中人以上可以語上也，中人以下不可以語上也。』」孔子雖未如韓退之倡性三品說，但孔子認爲人性有三品的差別，由以上所引的文章，可以知之。人性有上中下三品，上品之人，能超越環境，不受轉移，小則潔身自保，大則進而求所以改造之，下品之人，則自暴自棄，雖有賢父兄，良師友，終無可如何！故上品與下品之人，是很難使他變化的。即是承認教育的可能不是絕對的，而是相對的。所以孔子是主張教育是可能論者。

教育的目的　孔子的學說的中心問題，可以說是一仁字，上面已經說過。仁是孔子的理想，道德的根本原理，且是政治的根本原理，教育的目的，也是從這爲道德政治的根本原理的仁而出發。孔子對這可到達於仁的理想的人格，稱之爲仁者。但仁者是常人難達的境遇。故另舉實踐上的理想的人格而名之曰君子。所謂君子者，就是知情意三方面調和地發達的人格，無論何人可由修養而養成的理想的人物，是爲君子。孔子的教育的目的，即在君子的養成。原來孔子在教育上的終局的目的，也是豫想到養成仁者。但是用像常人所難到達的仁者這樣的超越的目

的，來作爲示實際教育的進路的目標，實感不便。故以從實踐上的理想的人格的君子的養成爲教育的目的。君子固是知情意三方面調和發達的人格，但在其人格的構成要素中還是以道德爲重要。故學而篇有云：「子夏曰：『賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學也；』」又曰「子曰：『弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。』」顏淵篇有云：「子曰：『博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！』」是所謂君子者，不外指道德的人格而言。所謂君子的養成者，不外道德的人格的完成之意。要之，孔子的教育說，可以道德主義一言以蔽之，或叫做人格主義的教育說。

教學的方法　孔子的教學方法，頗與現代的教學方法相合。他的教學方法，第一，排斥知識技能的注入而重視個性的啓發。述而篇有云：「子曰：『不憤不啓。不悱不發，舉一隅，不以三隅反，則不復也。』」故孔子教育弟子，常使學者自發的追求知識。子罕篇有云：「子曰：『吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。』」即據焦循的論語補疏所釋，謂「鄙夫來問，必有所疑。惟有兩端，斯有疑也。故先叩發其兩端，謂先還問其所疑，而後叩其所疑的兩端，而窮盡其意。使知所向焉。」其法適與蘇格拉底的產婆法無異，是孔子

的教授法，頗重啓發主義。其次孔子頗注意於個性的發展，而提倡個性教育。他對於門弟子個性的觀察，十分澈底。故子貢問師與商也孰賢，孔子即答覆他說：「師也過，商也不及。」子貢又說：「然則師愈與？」孔子說「過猶不及」。先進上有云：「柴也愚，參也魯，師也辟，由也彥。」公冶長篇又云：「子謂子貢曰：『女與回也孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一知十，賜也聞一以知二。』子曰：『弗如也，吾與女，弗如也。』」又有云：「子曰：『棖也慾，焉得剛？』」孔子對門人的個性，何等的熟習。因此之故，孔子遂因材而施教。試觀論語上所載孔子與門人討論仁的問題，孝的問題，因人之不同，而孔子所答的內容各異。「子張問仁，孔子曰：『能行五者於天下爲仁矣。』」「請問之」「子曰：『恭寬信敏惠。』」「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。』」「司馬牛問仁，子曰：『仁者其言也訒』」「仲弓問仁，曰：『己所不欲，勿施於人。』」「孟懿子問孝：子曰：『勿違。』」樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』」「孟武伯問孝，子曰：『父母唯其疾之憂。』」「子游問孝，子曰：『今之孝者，是謂能養，至於犬馬，皆能有養，不敬何以別乎？』」「子夏問孝：子曰：『色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以爲孝乎？』」其最著的例證，要推先進篇所載孔

子答子路冉求問：「聞斯行諸？」之論。「子路問：『聞斯行諸？』子曰：『有父兄在，如之何其聞斯行之？』冉有問：『聞斯行諸？』子曰：『聞斯行之。』公西華曰：『由也問「聞斯行諸？」子曰：「有父兄在。」求也問：「聞斯行諸？」子曰：「聞斯行之」求也，惑，敢問。』子曰：『求也退，故進之：由也兼人，故退之。』」

孔子的教學方法，第三，要人澈底學習。子張篇有云：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」這種說法，與中庸上論求學之道，有博學，審問，愼思，明辨，篤行五者的精神相同。學者的理想，要力求廣而且深，十分澈底。因此之故，第四必須努力。子罕篇有云：「子曰：『譬如爲山，未成一簣，止吾止也，譬如平地，雖覆一簣，進吾往也。』」其意在教人努力不怠，全始全終。故冉求說：「非不說子之道，力不足也。」孔子就戒冉求說：「力不足者，中道而廢，今汝畫」，而希其努力前進。孔子不但在學習說上提倡努力，即其自身治學也極努力，眞可謂言行一致。述而篇有云：「學而不厭」。公冶篇有云：「子曰：『十室之邑，必有忠信，如丘者焉。不如丘之好學也。』」述而篇有云：「子曰：『我非生而知之者，好古敏以求之者也』」。「葉公問孔子於子路。子路不對，子曰：『女奚不曰：「其爲人也，發憤忘食，樂

以忘憂，不知老之將至云爾。』」爲政篇有云：「子曰：『吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。』」其發揮努力，有如此者

孔子以爲努力必發生於興趣，故其教學方法，第五又提倡喚起學習者的興趣。所以雍也篇有云：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」同時主張反復練習，以喚起興趣之助，所以學而篇有云：子曰：『學而時習之，不亦樂乎；』」爲政篇有云，「子曰：『溫故而知新，可以爲師矣。』」是又在說反覆練習之用。

第七，孔子以爲教學之道，宜傳承與思維兼施，經驗與創造並重。子罕篇有云：「子曰：『可與共學，未可與適道，可與適道，未可與立，可以立，未可與權。』」孟子上說：「權，然後知輕重；度，然後之長短。物皆然，心爲甚。」權即思之意，是學必有待於思。衞靈公篇有云：「子曰：『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不如學也。』」是思必有需於學，爲政篇有云：「子曰：『學而不思則罔，思而不學則殆。』」孔子的教學上，傳承（學）與思維（思）兼施，即經驗（學）與創造（思）並重，已明如觀火。

第八，孔子教學之道，注意學者相互間的切磋琢磨，即今日的團體學習，群學原理。所以顏淵篇有云：「子曰：『君子以文會友，以友輔仁。』」述而篇有云：「子曰：『三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。』」里仁篇有云：「子曰：『見賢思齊焉，見不賢而內自省也。』」以上所舉，皆言教學之利及學者相互間切磋琢磨之益。

課程論 孔子也討論過教學的課程。述而篇有云：『子以四教：文、行、忠、信』。所謂文者，邢昺認爲是先生的遺文。朱子的說明。則較爲具體。謂詩書六藝皆謂文。以上二說，實無多大歧異之點，不過朱子之說較易明白。故本書採朱子之說。所謂行者，即德行之意，無待贅釋。忠或信均爲德行中的一德目。爲什麼要特別標出忠信二德目而與文行並立呢？朱註引程子之說云：「教人以學文修行而存忠信也。忠信，本也。」因爲忠信，故特別標出與文行並列。此事姑置而不論，既謂爲詩書六藝之意，則孔子的教育上的課程即爲詩書六藝，可以推察而知之。述而篇有云：「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也。」所謂禮，或謂爲藝禮之意。普通解釋爲「執者，守也。」故「執禮」即「禮」之意。縱認執禮爲藝禮，也可照上所說朱子解文行忠信的解釋法解之：因特別重禮之故，而將禮與六藝並舉。由是以觀孔子的教育的課程——六

藝中，又特別重視詩書禮三者。

爲什麼要以詩爲課程呢？陽貨篇有云：「子曰：『小子何莫學夫詩。詩，可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。』」詩有興志氣，觀得失，凝羣集，洩怨氣的四大功用，近則可以事父，遠則可以事君，至於多識於鳥獸草木之名，以備飲食之宜，醫藥之施，自爲其餘事。故孔子誡其子鯉云：『女爲周南，召南矣乎？人而不爲周南召南，其猶正牆面而立也與。』二南之詩，皆言夫婦之道，爲教化之始。家齊而後國治，故孔子舉二南爲例，以誡伯魚注意於詩的學習。孔子「嘗獨立，鯉趨而過庭，曰：『學詩乎？』對曰：『未也』。『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。」學詩能通達事理，陶淑心氣，而又益之以興比賦的修詞術，故能言。鯉因退而學詩。

論語中，關於討論書的記載不多見。爲政篇有云：「或謂孔子曰：『子奚不爲政？』子曰：『書云：「孝乎惟孝友於兄弟，施亦有政，是亦爲政，奚其爲爲政」』。論語終以堯曰篇，自堯舜以迄周初嘉言善政，撮記畧備。余家菊氏以爲孔門師弟講論書教，所得精華，悉萃於此，錄爲終篇，以爲孔門信條，以明學的終鵠在於用世。（見余家菊著孔子教育學說）其第

一章，「堯曰：『咨爾舜！天之曆數在爾躬，允執厥中。四海困窮，天祿永終』」即堯告舜執中之訓，即堯舜的根本思想，孔子對於書，是何等的重視及書的價值，由是可窺其一班。

至於禮的重要，顏淵篇有云：「一日克己復禮，天下歸仁焉。」泰伯篇又有云：「興於詩，立於禮。」恭敬辭讓，爲禮之實，動容周旋，爲禮之文，冠昏喪祭，射鄉相見，爲禮之事，事有宜適，物有華文，學之而德性以定，身事可準，可執可行，無所動搖，故曰立於禮。又有云：「恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇者無禮則亂，直而無禮則絞。」恭愼勇直，皆德行之美，然不守準則，皆不可行。恭敬不中禮，不爲便佞，即感勞苦。謹愼不中禮，則流於畏葸，失其正直。勇敢不中禮，則流於亂悖，而矜己淩人。坦直不中禮，則流於急切，不從容中節。「孔子嘗獨立，鯉趨而過庭，孔子曰：『學禮乎？』對曰：『未也』。孔子曰：『不學禮，無以立。』」鯉退而學禮」。孔子對於禮的重視，也可以此爲旁證。

子罕篇有云：「孔子曰：吾自衞反魯，然後樂正，雅頌各得其所。可見孔子又嘗修樂。至於樂的價值，泰伯篇有云：「立於禮，成於樂。」樂以怡性，學者怡養性情，蕩滌邪穢，以至仁精義熟，從容中道，必於樂得之。

而篇有云：「子曰：『志於道，依於仁，游於藝。』」所謂之藝，朱子謂爲禮樂之文，射御書數之法。六藝中除樂禮以外，其他各藝都可以涵養人的情操，由此可以知之。於六藝中禮樂以外的其他各藝，孔子教育上亦列爲課程的理由在乎此。

訓育論　孔子論訓育方法，首爲立志，故孔子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」（見子罕篇）孔子爲學，亦先立志。爲政篇有云：「吾十有五，而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」其次爲實踐。學而篇有云：「子夏曰：『賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學也。』」又有云：「弟子入則孝，出則弟，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」由是以觀，孔門之教，是怎樣的重實行，可以知之。又次爲內省，所以曾子說：「吾日三省吾身，爲人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳不習乎？（見學而篇）孔子說：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」（見里仁篇）又嘆惜內省的人之少說：「已矣乎！吾未見能見其過而內自訟者也！」（見公冶長篇）再次爲畏敬。孔子曰：「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言」。（見季氏篇）復次爲懲勸，「子曰：『法語之言，能無從乎？改之爲貴。巽語之言，能無說

乎？釋之爲貴——說而不繹，從而不改，吾末如之何也已矣。」（見子罕篇）這是孔子論懲勸之言。「宰予晝寢，子曰：『朽木不可雕也，糞土之牆，不可污也，於予與何誅？』」（見公冶長篇）「孺悲欲見孔子，孔子辭以疾，將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之。」（見陽貨篇）這是孔子實施懲勸的實例，與今日的叱責停學處分無異。

客體者論 衛靈公篇有云：「子曰：『有教無類。』」述而篇又有云：「子曰：『自行束脩以上，無未嘗無誨焉。』」孔子認全民教育的必要，不問其爲貴賤富貧賢愚，凡願受教者，莫不教之，下愚之資，固不可期以上智的成功，然而下愚自有下愚的所能爲。教育家的責任，祇在使上智下愚各如其分，以完成其能完成的分量罷了。「互鄉難與言，童子見，門人惑，子曰：『與其進也，不與其退也。唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也。』」（見述而篇）互鄉風俗鄙固，不信人言，童子來見，孔子亦不拒絕，而誘掖之向上。有人見泰伯篇有：「子曰：『民可使由之，不可使知之。』」之言，遂謂孔子主張愚民主義，階級教育。這是對於孔子誤解之說，其中的可與不可，應作可能不可能解。程子說：「聖人設教，非不欲人家喻而戶曉也。不能使之知，但能使之由爾。」誠如程子之言，民衆中有庸愚之輩，日用而不知其故，可使率由

常軌而不必與之談理溯由，這是教育非絕對可能，爲相對的可能，故所教的程度有深淺，因分級而教之意。惟其如此，然後「有教無類」的目的可達。

教師論　孔子討論過爲師之道。雍也篇孔子誡子夏曰：「女爲君子儒，勿小人儒！」所謂君子儒者，爲智德兼備之理想人格者，即爲師者，要智德兼備；其次爲人師者，一面要溫故，一面要知新。爲政篇有云：「子曰：『溫故而知新，可以爲師矣。』」溫故是「月無忘其所能」，知新是「日知其所亡」，溫故知新，即是自強不息，精進不已，能依恃自力以完成人格增進學術，故可以爲人師。又次，凡事當以身作則，於不言中實行，以收「自然之化」之功。故陽貨篇有云：「子曰：『予欲無言。』子貢曰：『子如不言，則小子何述焉？』子曰：『天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？』」述而篇有云：「子曰：『二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾？吾無行而不與二三子者，是丘也。』」復次，師弟之間，當具有秋霜烈日的嚴肅精神，與如慈母孝子間的濃厚的慈愛心。「宰予晝寢。子曰：『朽木不可雕也；糞土之牆，不可污也。於予與何誅？』」（見公冶長篇）「子路曰：『衞君待子而爲政，子將奚先？』子曰：『必也正名乎？』」子路曰：『有是哉子之迂也。奚其正！』子曰：『野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。』

（見子路篇）孔子叱責宰予與子路，其嚴肅之態，眞可使人聞之而戰慄。而「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（見先進篇）『顏淵死，子哭之慟。從者曰：「子慟矣！」曰：「有慟乎？非夫人之爲慟，而誰爲？」』（見先進篇）冉伯牛有疾，孔子往視之，自牖執其手而嘆曰：「斯人也，而有斯疾也！」孔子對於顏淵冉伯牛的慈愛之情，深厚極了。又可使人感激下淚。這是今日之爲師者，當引以自省的。此外，當有樂道教育的精神。先進篇有云：「子路與曾皙冉有公西華侍坐。子曰：『以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰，不吾知也。如或知爾，則何以哉？』子路率爾而對曰：『千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也爲之，比及三年，可使有勇，且知方也。』夫子哂之。『求爾何如？』對曰：『方六七十，如五六十。求也爲之，比及三年，可使足民，如其禮樂，以俟君子。』『赤爾何如？』對曰：『非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。』『點爾何如？』鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作。對曰：『異乎三子者之撰』子曰：『何傷乎！亦各言其志爾。』曰：『莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』夫子喟然嘆曰『吾與點也。』」爲敎師者，當能感敎育之樂，其敎育始有精神表現。此外孔子又主張易子而敎，爲父兄者，勿庸負

其子弟的教育的專責。季氏篇有云：「陳亢問於伯魚曰：『子亦有異聞乎？』對曰：『未也。嘗獨立。鯉趨而過庭，曰：「學詩乎？」對曰：「未也。」「不學詩無以言。」鯉退而學詩。他日又獨立。鯉趨而過庭。曰：「學禮乎？」對曰：「未也」，「不學禮，無以立」鯉退而學禮，聞斯二者。』陳亢退而喜曰：『問一得三：聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。』」

實際教育者的孔子

由上而觀，孔子爲我中國思想界的權威者。雖然，孔子倂不單是一個思想家，他是有志於實現其高遠的理想而救濟世道人心，故東奔西走的入道上的門士。怎樣見得孔子不是弄空理空論的思想家？試看其一生的活動，即可以知之。他兼備學者思想家的天分和政治家事業家的才能。他的心中繼續不斷地燃着救濟萬民的經世治國的熱情。他的理想是建樹在這個實際問題之上。故他未倡過不能實現於現實社會的空漠的議論。他的所欲者，不是天上的樂園，也不是地上的理想鄉。而是平易的實踐道德。止於平易的實踐道德的他的思想，離開富於這樣的經世治國的熱情，他的理想，是不能了解的。他有政治的才能，有許多的事實，可資證明，壯年之時，爲委吏，爲乘田，均有了治績，這是一種證明，及升爲魯國的高級官吏，曾發揮過外交的手腕，誅了奸臣以肅紀綱，這又是一種證明。他雖有這樣的才幹，但他不像許多的政治家一樣，迎

合時代，以圖自己的安逸，以過豪奢的生活爲滿足。他有他的理想。他不與時代同流合汚。他是要想改造時勢，想改造社會，他的所說，是無論何人，都能實行的平易的實踐道德。然在腐敗墮落已極的當時的社會，認爲孔子之說，是不適應時勢的理想，而敬遠之。孔子之說，所以不能爲當時的諸侯所容納者，非無實踐上的可能性。是因當時的社會的綱紀紊亂到不能不與這平易的實踐道德敬遠的關係。孔子是憧憬理想不已的實行家。他的立志，在濟世治民，他的學問是達其志的方法，與倡空漠的理論學者全異。他從壯年到晚年遊說諸侯以圖實現其抱負，及感其年已近古稀，餘年無久，乃決心開始從事著作，以傳其道於後世。這些事情，可以充分表現孔子是怎樣地傾注其全力以圖其理想的實現的面目。孔子從早年起即向集於其周圍的許多門人鼓吹其理想。晚年時，他又在著作之餘，專事子弟的教導，這些事實也可以證明孔子不是爲理論而弄理論的學者。孔子是極力圖理想的實現而尚遊不已的實行家。故僅目孔子爲一學者，或爲一思想家，是不當的。他是學者，理想家，同時是政治家而兼教育家。我們講教育史。不可忘却記述他是一個實際的教育家。

無論從孔子的人格上而觀，或由其業績上而考察，孔子的確是古今稀有的大教育家。又與

孔子的學問，孔子的德行，孔子的政治材幹同時最放光輝者，爲孔子的性格與教育的精神及教育的手腕。像孔子這樣的富於教育的精神有教育的手腕的人物，東西古今實乏其例。故謂孔子爲世界的大教育家，無論何人，當無異議。孔子具有最適於教育家的性格。教育家最必要的性格爲知情意的圓滿的發達。孔子不僅無論在知的生活方面，情的生活方面，意的生活方面，均卓越於常人，且其知情意三方面非常調和的發展。

先就孔子的知方面說。孔子知的生活方面的卓越，可由雖至晚年仍不失其好學心一點知之。孔子立志而研究易，大約在四十五六歲之時。述而篇有云：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』」孔子十五即志於學，最初學詩，書，禮，樂，根據當時的習慣，及可到以做學問的最後的年齡五十歲左右，始想研究易學。孔子世家上有云：「孔子晚而喜易，序彖繫象說卦文言，讀易韋編三絕。」孔子到了晚年，是怎樣的精攻易學，從這「韋編三絕」幾個字就可以看出。孔子固然具有優於常人的學才，但併不是以後世尊崇孔子的學者所謂的生而安行的聖人，他終生好學，故成爲冠絕古今的博學多識的思想家。衞靈公篇有云：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思無益，不學也。」公冶長篇有云：「十室之邑，必有忠信，如丘者焉，未

「如丘之好學也矣。」由是可知孔子好學心的旺盛。孔子的這樣的旺盛的好學心，終生未變。孔子的生活方面之所以卓越古今者，即其終生不變的修養努力的結果。這是認為孔子的性格適於教育家的第一項理由。

孔子在情的生活方面，也是卓越乎常人。他具有深厚的慈愛心。富於美的感情。他對於其門人頗為慈愛。冉伯牛有疾，孔子非常地憐憫他，自牖執其手而歎曰：「斯人也而有斯疾也！」晚年在魯國接顏淵的訃音的時候，孔子悲痛的說：「天喪予！」孔子對於門人的逝去，其哀痛如此。他丁了母艱的哀傷尤甚。禮記檀弓上說：「孔子既祥，冬日彈琴而不成聲，十日而成笙歌。」孔子雖終三年之喪，尚流悲傷之淚。人類悲悼父母友人的死亡，固屬常情，但像孔子這樣的哀傷的人則甚少。孔子不但對於人類如此，即對於動物，也發慈愛之情。述而篇有云：「子釣而不綱，弋不射宿。」從這樣看來，孔子是怎樣慈愛最深的人可以想像了。這是認為孔子的性格最適於教育者的第二項理由。

孔子在意的生活方面，也頗卓越。孔子固然慈愛，但他決非殉於情感而意志薄弱的人。孔子具有斷然實行自己的所信的猛勇的決心和堅決的意志。他為貫徹一己的信念而周遊列國歷訪

諸侯。其間嘗了不少的艱難辛苦，甚至於犯了好幾次生命的危險。他雖然出入於生存死亡之間，但他的信念仍然不移，而委其身於天命，泰然自若，桓魋欲害孔子，孔子說：「天生德於予，桓魋其如予何？」絲毫不畏懼。又遇匡人之難，孔子說道：「天之未喪斯文也。匡人其如余何？」也毫不介意。意志薄弱之人，決不能如此！他在政治活動上，也屢次發揮他的這勇敢莫當的精神，前述的夾谷之會，及誅少正卯二事，即最顯著之例。當時齊之國力頗強，像魯國這樣的國家，決非齊國之敵，而不能和齊抵抗。故齊的策士，侮魯之弱，欲以兵力脅迫之，使魯屈膝而爲屬國。當此之時，代表魯國而當此難局者是爲孔子。齊的策士批評孔子爲「知禮無勇之人。因爲孔子常說禮義道德，故遭此誤解。殊知完全出乎齊策士們意想以外，孔子示以剛勇果的外交手段，卒全魯國的獨立。沒有非常的堅固的意志的人是做不到的。又少正卯爲魯國的權臣，其勢力極大，而孔子不僅斥之於政界之外，並斷其生命，以絕禍根。孔子的剛毅果斷，真可以使當時的民心緊張。由此也可見孔子意志堅固的眞面目。這是認爲孔子的性格適於教育者的第三項理由。

孔子在知的生活，情的生活，意的生活三方面均顯著的發達，且保持其調和，致其人格成

極圓滿之相。故述而篇有云：「子溫而厲，威而不猛，恭而安」這幾句話，很可以代表孔子的性格。孔子的圓滿的人格常表現於其一言一行之中。他的言行奇警驚人。他頗富於常識，無論何事，均重中庸。中是古聖先賢相傳的根本思想。以紹述古聖先賢的思想爲終生事業的孔子，重中庸，而努力表現之於言行，乃屬極當然之事。子路篇有云：「子曰：不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲也。」這自然是重中行而排斥狂狷之意。孔子的言行固有少偏狹固陋之弊。但孔子的富於常識而圓滿的人格，在對於門人的態度中，可以充分表現。而教育必需圓滿的性格，這是認孔子的性格爲適於教育家的第四項理由。

孔子不僅如前所述，有適於教育家的性格，兼有熱烈的教育的精神。他學而不厭，誨人不倦。試觀其對於諸多門人親切施教的態度，眞可謂教育精神的權化。論語一書實爲貴重的教育紀錄。他認爲教育是最可尊重人道事業。他自覺實現自已的理想的最善的手段在於教育的普及發達。關於教育的識見，從其行動上也可以看出。孔子不僅具有這樣的教育的精神，併富於教育上的識見，且長於教育方法上的技長。如前所述，孔子能充分了解門人的特質，而施以適性的個性教育。是孔子實行過的。非具有教育才能者，曷克臻此。孔子對於門人施以個性教育

的詳細內容，見於論語，本書上面，也曾介紹其梗概。他排斥知識的注入，而重能力的練習；排斥教師本位的教育，而認自學自習的必要諸點，雖在今日的教育社會裏面，尚屬不可推倒的教育上的根本原理，而在春秋之世，孔子竟能提倡之。其見識實堪驚讚。

孔子具有所有教育家最適當的性格，熱烈的教育精神，富於教育上的見識，長於教育上的方法。所以稱他為極優越的實際教育家，這是極配的。兼之他道德化了三千的門弟子，弘佈了聖賢之道於當時的社會及後世，所以稱之為古今稀有實際大教育家，他也可受之而無愧。

第三節　曾子的思想及教育說

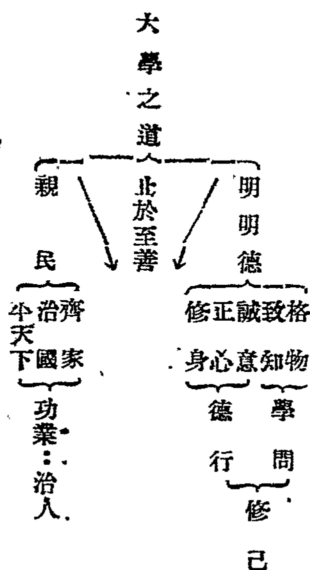
曾子名參，曾點之子，字子輿，魯人。在孔門年最少，小孔子四十六歲，質最魯；然一貫之傳、獨得其宗。其畢生的指歸，惟孝親守身二事。嘗從孔子適齊，齊景公欲聘為下卿，彼以親老為辭，謂食人之祿，當憂人之事，不忍遠親而為人役。雖然，他也曾經為貧而仕，得粟三秉，（十六斛曰秉）以養其親。及親沒後，齊迎之以為相，楚迎之以為令尹，晉也欲待以上卿之位；而彼皆重身輕祿，辭而不就。他在衛時，最為貧窮，三日不舉火，十年不製衣，正冠

而纓絕，納履而踵決，然他還是優遊自適，而歌商頌。聲滿天地，如出金石，天子不得迎，諸侯不得友。其後敝衣耕於魯，魯君聞而致之邑，他辭謝說：「受人施者常畏人，與人者常驕人，縱令君不我驕，吾豈能不畏乎？」不受。曾子曾說過：「晉楚之富，不可及也，彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾義。」又說過：「士不可不弘毅，任重而道遠。」又說過：「君子可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。」由此可知曾子之節義及性質的果敢剛毅。然孔子又批評曾子說：「參也魯」。他又非英偉的人物，而爲謹厚的人了。他晚年立身行道，輕富貴，安貧賤，不求人知，其學專以躬行實踐爲主。孝經大學二書，雖非其著作，然而孔子一貫之道，傳之子思及其門人，門人記之以傳之於後世，其功不小。

曾子的思想，在大學一書中可以看出，是祖述孔子的思想，主張修己治人。自從大學上的說法，與以後要介紹的子思的中庸上之說，皆爲宋元以後的儒者所宗法，而宋元明清八九百年的學術及教育界差不多被曾子所說的格物致知誠意正心及子思所說的性與誠這幾個字所佔領。

大學一書，是說大學教育的要領，全篇以政治論爲始終。大學開卷第一即說過：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」這是所謂大學的三綱領。以後又說：「古之欲明明德

於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知止，知止而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而天下平」。這格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下是大學之教的八條目。格物、致知、誠意、正心、修身，是修己之道。齊家、治國、平天下，是治人之道。能修己，所以能明明德。能治人，所以親民。二者均須達至止於至善的標準。茲以圖示之如下：



何謂致知格物？有種種的解釋，其主說有朱子之說與王陽明之說。朱子的所謂致知，是即

物窮理的意思。朱子以爲天下的事事物物，均各有其理，若窮究之，今日知一物之理，明日又知一物之理，用力既久，一旦豁然貫通，則衆物的表裏精粗，無所不至，我心的全體大用，無所不明。朱子的所說，可分析爲(一)大學的始教，在致知格物；(二)物爲天下一切事物，(三)所謂格者，爲窮格之意，(四)知爲後天的知識。王陽明，則嫌朱子之說過廣，而以心即理爲立脚點而觀。我的意志的所在，謂之物。例如意在事親，則事親爲物；意在事君，則事君爲物；意在視聽言動，則視聽言動爲物。格即孟子上所謂大人格君心之非的格。就意之所在之物而正其不正之意。致知之知，即孟子所謂良知，是先天之物。陽明的所說，可分析爲(一)大學的始教，在誠意，(二)物爲意之所在，(三)格爲正之之意，(四)知爲先天的良知。朱王二家之說，皆以自己的哲學爲基礎。而立說均失大學的眞意。大學的所謂物，既非意之所在，亦非天下的事物。一失之於過狹，一失之於過廣。周禮大司徒之職，所教的六德，六行，六藝謂之鄉三物。鄉大夫之職，所教的和、容、主皮、和頌、興舞謂之射的五物。故大學的所謂物，即指大學的教科即六藝而言，學習大學的教科而有所得，即謂之致知。積格物致知的學問，即能誠意。誠意之法有消極之法與積極之法。消極之法爲勿自欺。積極之法爲自慊。故獨愼的修養，最爲

必要。由一已的修身而推及齊家治國平天下之法，謂之絜矩之道。即孔子的所謂忠恕。這是曾子的根本思想。

照以上所介紹的曾子在大學上發表的思想，完全是政治論，沒有專說到教育的意見。若從其政治說而推之，曾子的修已的理想是想明明德，以止於至善。而所謂明明德，朱子謂天賦的明德爲物慾所蔽，故應以明之。故曾子的思想是近於性善論。而承認教育的必要，也認教育爲可能。曾子的教育理想，是從修已以達到治人，以止於至善。其修已之道，是從格物，致知以達到誠意，正心，修身。格物，致知所以誠意，正心，故學問爲達到德行目的的手段。曾子的教育說是人格教育說。其中含有政治領袖人才的教育的觀念。

教育說

第四章　子思的思想及教育說

生活小史

子思，孔子之孫，名伋，受學於曾子。因適宋被圍，乃曰「文王因羑里之囚，而作周易；尼父因陳蔡之阨，而作春秋；吾困於宋，可無作乎？」因念其時，去孔子稍遠，諸子各持異說，以爲賢者求道於高遠，愚者求道於卑近，過與不及，皆失中道。於是著中庸，謂道在中正而

不偏，不當而不易，而道之本原出於天，其實則爲一誠，以抗當時老子一派的思想。

子思的思想，由中庸一卷可以知之。中庸如其名所示，爲解說中庸之道之書。中庸之道，是自堯舜以來的先聖傳承而來的根本思想之一，本乎堯傳諸舜舜傳諸禹的執中之意而寫者。老子謂本乎天地自然之道，人類應爲恬淡，孔子之仁，是人的爲人之道，其根據較爲薄弱。子思爲對抗老子之說，故倡天人合一之說，謂道的本源是出於天，即以補其缺點。其說曰：「天命之謂性，率性之謂道。」性是天之所命。即天賦。率性即是道。故天道即人道，人道即天道。名之曰「誠」。即誠爲天道，誠之者爲人道。不但天地之道及人的本性爲誠。萬物的本性，也都是誠。鳶飛戾天，魚躍於淵，草木之春生夏茂秋凋冬枯皆誠的發現。中庸有云「誠者自成也。而道自道也。誠者物之始終，不誠無物。是故君子，誠之爲貴。誠者非自成己而已矣，所以成物也。」即是上面所說的意思。以自己的誠，而生成化育宇宙萬物。蓋「至誠無息，不息則久（常於中），久則徵（驗於外），徵則悠遠，（悠遠無窮），悠遠則博厚，（廣博而深厚），博厚則高明，（高大而光明，）博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也，博厚配地，高明配天，悠久無疆。」故誠是天人合一，物我一體的樞紐。人的至誠的德所至，其作

用與天地相等。中庸有云「惟天下至誠，爲能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」達乎至誠的境地，萬物的動向可以前知之，至誠如神明。中庸有云：「至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善必先知之，不善必先知之，故至誠如神明。」此外至誠尙有經綸天下之力。中庸有云：「惟天下之至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。」而能完全體得至誠之人，厥爲聖人。故聖人與天地一其德。聖人之動與天下一揆。至誠之域，子思稱之爲中和。「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」喜怒哀樂，即感情。感情的未發者，自然無過無不及，故謂之中。發而皆合節，謂之和。中爲體，和爲用，體用兼備，謂之中和。中和爲天下之本，天下之達道，故爲無論何人非實踐躬行不可的常道。致中和，則天地位而萬物育，是致於中和，即達於至誠的境地。據子思之說，誠爲天道與人道的本源，萬物的本體，而誠的形式爲中和，爲無論何人均非實踐躬行不可的常道，由此常道而行，則到達天地位萬物育的誠的境地。

子思在中庸上之政治教育上的意見，不特是說明子思的教育說，也是同曾子的一樣，不過就中庸的思想而稍推其教育上的意見而已。

子思以修道為教育上的目的。道是什麼？修道又是什麼意思呢？中庸上有云：「天命之謂性，率性之謂道。修道之謂教。」道是率性。修道就是教育的理想。

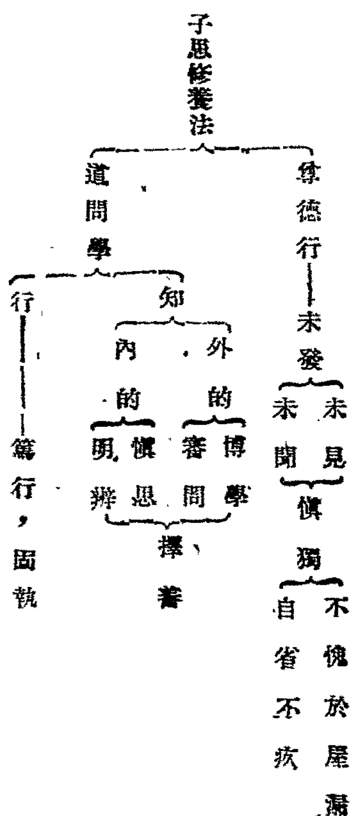
那末，什麼叫做性呢？最平易的說，性是人及萬物生來就有的東西。子思釋性為天之所命。天之所以賦我者就是性。性是先天具有的東西。據子思之說，遵從這天之所命的性就是道。故道也是天之所賦。子思的思想是以天道為人道，而子思以為成天道及人道的本源的，就是誠。就是中庸。中庸與中和有難分離的關係，中和的說明即中庸的註解。中庸為學德的普遍的標準，不是一種的德目，是帶有不偏不倚不過亦不及的意義的道德的原理。與中和一樣是天下的大本，天下的達道。是無論何人均非走不可的常道。踏這常道，則天地位而萬物育。即到達誠的境地。子思既認天之道為誠為中庸，則天之所命的性是善的。所以子思是個性善論者。固然，子思未明說過人的性是善的，但根據子思的思想而觀，自然是歸屬於性善論者。

天道為誠，故天之所命的人的性亦為誠。故循本性而行，無論何事，都適於道。即是所謂

道者，率性而已。率性之謂道，則無修道的必要。循自己的本性而活動之，則自然與道相適。此外的修道的努力全屬不必要。像這樣的推論起來，教育應自歸於無用。但是子思又明說：「修道之謂教，」而承認教育的必要。這是什麼意思呢？子思論人的性，也有與孔子相同的思想孔子區別人的性爲三種，而以上智下愚爲不移。子思也把人的性差別觀，中庸有云：「或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功一也。」他也把人性分爲三等。人的本性，乃天之所命。無論何人，其本性中，具有天賦之誠。但其誠有生而知之，安而得之者。這不過是少數的聖人。像這樣的生知安行的聖人，修道是不必要的。而多數之人，其本性具有的誠，則不能生而知之，安而行之，故有修道的必要。少數的聖人，教育修養均不必要。中庸有云：「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」而多數是凡人，是學而知之，利而行之的人，甚至爲困而知之，勉強而行之的人。對於這樣的人類，子思認爲有要教育修養的必要。「修道之謂教」即是這樣的意思。

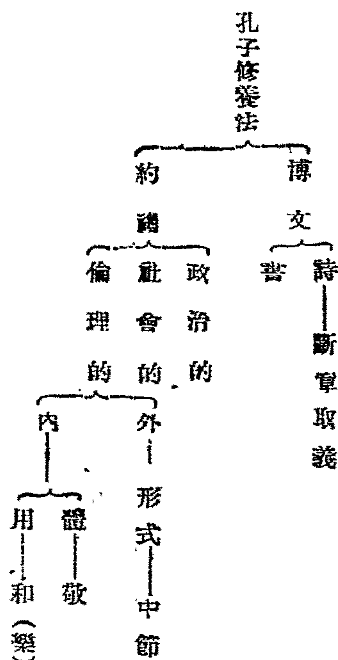
子思以修道爲教育的理想。修道，是所以實現天賦之誠。故子思的倫理說，是一種人格實現說。子思的教育說，是人格的教育說。子思對於修道上最注重的是那幾點呢？中庸有云：「

君子尊德性，而道問學。致廣大而盡精微。極高明而道中庸。溫故而知新。敦厚以崇禮。」子思認爲達於誠的修爲的工夫，爲尊德行與道學問二法。尊德性的方法。子思謂慎獨爲必要。戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。慎獨之解，朱子謂：「人之所不知，而己所獨知之地。」也可以說是閒居獨坐之地，又可以說是在衆人稠坐之間僅萌一念之所。慎乎閒居獨坐，中庸上謂之不愧於屋漏；慎萌一念之所，中庸上謂之內省不疚。所謂無所睹，無所聞，換句話說，就是喜怒哀樂之未發。道問學的方法，中庸上說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」即博學、審問、慎思、明辨、篤行五者爲道問學的中心問題。子思又說：「誠者擇善而固執之者也。」前之博學、審問、慎思、明辨，即所以擇善篤行，即所「固執」。徵以上所說，子思以爲達於誠的工夫，一面認爲要自己反省，他方面又認爲學問與實行爲必要。自省則可消極的不與本性之善離開；道問學與篤行，則可積極地發揮本性之善。其順序，是由外知以進於內知，更實行之，便是先知後行說。茲以圖示之如左：



子思的道問學，與孔子的博文相當，尊德性，與約禮相當。子思的修養法，與孔子的博文約禮之法相當。孔子之所謂博文，即研攻詩書之意。約禮不是說暗誦禮的經文，而是教人執禮。博文的研究法，書爲先王的大訓，自無特別說明的必要。詩應用斷章取義的方法。禮可以分爲政治的，社會的，倫理的三方面來說，約禮之禮，自以倫理之禮爲主。而孔子之所謂禮，可以從內外兩方面看，外的形式，即進退應對之法；內的精神，即敬和。講禮徒博於形式之末，而缺乏禮的內容，缺乏禮的精神，則不能謂之禮。又和須由樂而得。故禮與樂有密切不離的關

係。約禮內包含有樂。茲以圖示之如左：



由上而觀，道問學與博文幾相等，尊德性與約禮大同小異。孔子的約禮思想是自律的，子思尊德性的思想，也是自律的。不過尊德性的自律的意義比較約禮還較明白的表現。

子思更舉五達道與三達德為發揮本性之善的具體之途。中庸有云：「君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。」孔子未明瞭說的五倫思想，至子思，遂使牠稍稍實質地完備。又云：「知仁勇三者，天下之達德也。」這些德自也是基於孔子之說而

成。要發揮本性之善。即達到誠，非行五達道不可，要行五達道，非得三達德不可，三達德之所賴爲誠。

由上而觀，子思的教育思想，非徒是認知識的注入爲教育的本意。他認博學與審問、愼思、明辨、篤行爲道問學的修爲的工夫。博學因有蓄積知識的意義。但子思是以與博學與審問、愼思、明辨、篤行並等而觀，則子思之不是只是重知識的注入，可以了解。子思講審問、愼思、明辨、篤行諸法，即重自學自習，認形式陶冶爲必要的思想的表現。又子思頗重努力主義，故中庸有云：「有弗學，學之弗能，弗措也。有弗問，問之弗知，弗措也。有弗思，思之弗得，弗措也。有弗辨，辨之弗明，弗措也。有弗行，行之弗篤，弗措也。人一能之，己十之，人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强。」

第五節　孟子的思想及教育說

孟子名軻，字子輿（一說子車）。鄒（今之山東省鄒縣）人。周烈王四年（西曆紀元前三七一年）生。幼時，受其慈母仉氏三遷之教。及長，學於子思的門。因鄒之地，距魯甚近，故孟子

自少，即聞孔子的事蹟，對孔子極爲尊崇而私淑之。學既成，慨天下之亂，且有治天下之志，因往說梁惠王齊宣王等。這些諸侯，以孟子的意見爲迂闊，與時勢不適，而拒用之。孟子更訪所謂當時的名君滕文公。文公大信孟子之說，而將改革其政治。不幸文公早逝，孟子遂不能實現其抱負。退而與門人萬章之徒問答，述孔子之意，作孟子七篇。周赧王二十六年（西曆紀元前三十二年）歿。享年八十四歲。

孟子爲儒家中亞於孔子的偉大人物。但是他的性格，頗與孔子不同。孔子是圓滿而溫厚的人格者，孟子與孔子相反，有凌凌然的骨氣。孟子承孔子的傳統，向天下說道。但當時的社會，較之孔子的時代更亂，諸侯相爭愈烈。迎合當時的時勢以圖富貴榮華的學者思想家甚多。如蘇秦張儀的縱橫家，是其中最極端者。孟子與這些論客同生於一時，而提倡完全相反的學說，強硬主張德治主義的政治說。且對於楊墨等非儒家思想的系統即所謂異端者，加以猛烈的攻擊，以闡明孔子之學的本義。由因爲生於這樣的時勢的關係，孟子雖鼓吹孔道，而與枯淡的道學者殊異其趣，一面雖倡君子之道，而又多少提倡權道。試觀孟子七篇中到處均溢慷慨的氣節，就可以察知反映於孟子的性格上的時代的趨勢了。

孟子的思想，亦與孔子的思想相同，從中華民族固有的信仰而發，即以修身、齊家、治國、平天下爲其思想的根底。要怎樣總可以實現修身、齊家、治國、平天下的理想呢？孟子先說人性論。

人的性是善的抑是非善的？這千古的疑問，不是容易解決的問題。論語公冶長篇有云：「子貢曰：『夫子之文章，可得聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。』」由此而觀，孔子對於詩書禮樂，多說及之，至於人性的善惡，則不多說。故論語中說性的地方很少。陽貨第二章有云：「子曰：『性相近也，習相遠也。』」人的本性，大體相隔不遠，但因習慣的不同，故人性因之而生極大的差異。換句話說，即環境能支配人性，教育能變化人性。不過孔子只說性相近，究竟是近於善？抑近於惡？則未說及。推察起來，孔子當然承認人性中有善的存在。然孔子是否站在性善說的立場，則不能不疑。其證據，請看陽貨第三章及季氏第九章。陽貨篇第三章有云：「子曰：『唯上知與下愚不移。』」即人一面因習慣或教育的關係，其性可以受變化，而他方面尚有無論如何均不能移其性的上知與下愚者的存在。季氏篇第九章又將人性詳細的區別說：「生而知之者上也，學而知之者次也，困而學之又其次也，困而不學，民斯爲下矣。

「孔子謂人性可分為四類，其第一階級與第四階級即陽貨篇所謂的上知下愚不移之說。即一方面在說有教無類，而一方面又在說中人以上可以語上，中人以下不可以語上的話。由是以觀，只用論語上的材料，尚難斷定孔子是主張性善論。強勉的說，孔子自然認為人的性有善的方面但恐孔子也許承認人性中也有不善的方面。

大學中的思想，則較論語為近於性善論，例如明明德一語，朱子釋明德為本來具有的吾人的明德。明德偶蔽於物慾，故應明之，是為明明德，有人又解為將自己所有明德昭明於天下之意。但現在具有的明德是生來就有的呢？抑由修養而成的呢？則不十分明瞭。若果如朱子釋解，自然人類生來就具有完全的善性。若是因後天的修養而成的明德，人性是否完全是善的，則難斷定。大學上說：「見君子而後厭然，揜其不善。」既有羞惡之心，自承認有善性存焉。但一面又在說：「小人閒居為不善，無所不至。」是又承認不純方面的性——若解為物慾所使然，又嘗別論——是大學也和論語相同，承認人類有善之性，但難速斷為完全的性善論。

中庸的思想，愈較為接近性善論。中庸第一章有云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」天之賦與者為性，率性而行者，謂之道。是遵從本性的本來面目而動時，是為人之道

人。之道與天之命是相一致的。從這樣看來，中庸的性論，頗較接近於性善論。但中庸上是否絕對不承認性的不純的方面，亦不能不疑。什麼緣故呢？中庸有云：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」這喜怒哀樂，自然是情。這情是從什麼地方而發呢？不必說，是由本性而發。所謂未發謂之中者，即指未成爲情以前的本性而言。而發之於情皆中節者謂之和，其發而不中者，當然有之。發而中節者，自然爲善之情，其發而不中節者，則難謂之善之情。而其善之情與不善之情，均未發之中，基於本性之物。是本性之中亦有發而不中節的可能性。從所無論何人的本性難斷爲完全是善的。從這樣看來，率性之謂道，乃只就本性的純善的方面所言者。即專限於生知安行的聖人而言。中庸有云：「或生而知之，或學而知之，或困而知之。及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，即其成功一也。」中庸的說，與論語相異，省去其「困而不學，民斯爲下矣。」的爲四階級。而學知利行困知勉行者，不一定是生來就具有完全的善性者，是修養的結果而達於能叫生知安行的聖人之域（若謂完全的善性，爲蔽於物慾，而學知利行，困知勉行者，自當別論。）於是有修養的必要。故說修道之謂敎。又上面說過，天賦的內容謂之誠。但人類有完全真有誠而生者，也有未完全真有誠而生者，故

中庸有云：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也，誠者之不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」要之，中庸的性論頗近於性善論。然其所見，是否如朱子所謂，無論何人，都具備有完全的善性，及蔽於物慾，故漸至晦暗，則爲疑問。

孟子則明白主張人性是善的。當時關於性的爲善爲惡，議論非常沸騰。告子第六章有云：「公都子曰：『老子曰：「性無善無不善。」或曰：「性可以爲善，可以爲不善。是故文武興，則民好善，幽厲興，則民好暴。」或曰：「性有善，性有不善。是故以堯之爲君而有象，以瞽瞍爲父，而有舜，以紂爲兄之子，且以爲君，而有微子啓比干。」今曰性善，然則彼皆非歟？』」當時的論性之說，已完全舉出。凡四類：（一）性無善無不善，即像白紙一樣之說。（二）性有善的方面，也有不善的方面，即含善惡兩方面之說。（三）人有生而性善者，也有生而性惡者，即生而異其性之說。（四）孟子的萬人均具有善性之說。除以上四說以外，再加上以後要講的性惡說，共五類。不過孟子專面，沒有說過荀子一句話，故性惡說，本節內暫不提及。孟子的性善說。其根據何在呢？告子第六章有云：「詩曰：『天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎。』」秉彝即指人的常性而言，懿德即指美德」即

善而言。此詩是說民生而好善之歌，而孔子褒揚此詩為知道，故孟子以之爲根據，而倡性善論。他方面，孟子又用心理的說明，以明人性的爲善。公孫丑上第六章有云：「孟子曰：『人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政，以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也，無羞惡之心，非人也，無辭讓之心，非人也，無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也，羞惡之心，義之端也，辭讓之心，禮之端也，是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。』」孺子將落井，無論何人，皆發生惻隱之心，而欲救之，在這時候，毫無自私自利之心存於其間，全忘却自己而從事孺子的救護。這就是仁之端。這爲仁之端的惻隱之心，誰皆有之。由此以推，羞惡之心，辭讓之心，是非之心，亦皆爲人之所同具。孟子又舉其他事實以證明之。告子第十章上說：「一簞之食，一豆之羹，得之則生，弗得則死，嘑爾而與之，則行道之人弗受，蹴爾而與之，則乞人不屑也。」這是人有羞惡之心的證明。盡心上第十五章有云：「孟子曰：『人之所不學而能者，其良能也，所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛

其親也，及其長也，無不是敬其兄也。」這是人有是非之心的證明。這樣的議論，與今日的論理的考察，而比較言之，固不能免於東方的直感主義，但由這些事實而推之，可以肯定說，人生即具有善性。於是孟子又說萬人同性，以證明萬人之性皆爲善，且好仁義。告子篇有云：「孟子曰：『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫麰麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，浡然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。』」是人類原皆具善性，因受外界的影響，故有性惡者發生。孟子更舉例以說明萬人同性之理。告子篇說：「龍子曰：『不知足而爲屨，我知其不爲蕢也。屨之相似，天下之足同也。口之於味有同嗜焉。易牙先所得我口之所嗜者也。爲使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也。則天下何嗜皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也，不知子都之姣者，無目者也。故曰，口之於味也，有同嗜焉，耳之於聲也，有同聽焉，目之於色也，有同美焉，至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也，聖人先得

我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」由這一段引文看來，可以知道人類之性，同應是善的。孟子更與告子相問答而說破人性不能不爲善。告子嘗有云：「告子曰：『性猶杞柳也。義猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬也。』孟子曰：『子能順杞柳之性，而以爲桮棬乎？將戕賊杞柳而以爲桮棬也？如將戕賊杞柳而以爲桮棬，則亦將戕賊人以爲仁義與？率天下之人而禍仁義者，必子之言夫。』」這是有名的杞柳問答。杞柳爲柳之一種，有易曲的性質。告子以爲杞柳可爲桮棬，故猶桮棬的人性也可以爲善，也可以爲惡，人性的善惡乃他力所使然。其實是因爲杞柳有易曲，而能爲桮棬的性質，故始能爲桮棬。人類是因爲有爲仁義的性質，故始能爲仁義。如杞柳無易曲之性，則不能作桮棬。人類無爲善的性，則不能爲仁義。告子嘗又有云：「告子曰：『性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善與不善，猶水之無分於東西也。』孟子曰：『水性無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也，人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山，是豈水之性也哉？其勢則然也。人之可使爲不善，其性亦猶是也。』」這是有名的湍水問答。水者本向下之性，人亦有向善之性，水之向上而流，是他力所使然，人性之所以爲惡，亦他力

所使然。有此上述說爲基礎，則孟子的性善說，可以成立。其次孟子又說善性何以爲不善之理。告子篇上說：「公都子問曰：『鈞是人也，或爲大人，或爲小人何也？』孟子曰：『從其大體（心思靈覺）爲大人，從其小體（耳目情欲）爲小人。』曰：『鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？』曰：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者，先立其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。』」人有大人與小人的區別，結局成爲君子與小人的區別。若從所謂大體的心之官，因心之官思慮，則不至於爲外界的物所蔽，則成爲大人。從所謂小體的耳目之官，因耳目之官不思慮，故爲外界的事物所誘惑，則成爲小人。則惡的行動起。人性本善，而有惡性之來，其原因是在此。孟子指這樣的狀態叫做放心。即非本心的行動爲放心。此外孟子又引牛山之木以說明人性之所以爲善。「孟子曰：『牛山之木嘗美矣，以其郊於大同也。斧斤而伐之，可以爲美乎？是以日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘗之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯，以爲未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人(賢人)

相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存，夜氣不足以存，則違禽獸不遠矣。人見其禽獸矣，而以爲未嘗有才焉，是豈人之情也哉？』」人性本來是善的，猶如本來有茂然之木的牛山一樣，後來猶牛山之木被斧斤之伐牛羊之害一樣，爲外物所誘惑，遂捨其本心之善而不顧，以至爲惡。其實人性不是惡的。所以在夜半靜寂之所，或夜明清醒之時，其本性能復活起來。孟子謂之曰夜氣或平旦之氣。這夜氣平旦之氣，即良心的萌芽。若將良心的萌芽能健全的成長，其性則可以爲復歸於善。但是夜明以後，漸與外物相接觸，耳目的官能又自由活動，而良心的萌芽，又消失。這即上面所說的放心。故孟子告人修養之法說：「仁，人心也，義，人路也，舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鷄犬放，則知求之，有放心而不知求，學問之道無他，求其放心而已矣。」孟子認這求放心爲做學問的要道。更說求放心之道，有消極的方法與積極的方法，消極的方法是寡欲，積極的方法爲四端的擴充及養氣。蓋使吾人失其本心而至於放心的原因，爲外物的誘惑。爲救之而立歸於存心的狀態，而有消極的寡欲的方法，這是當然的。故盡心篇有云：「孟子曰：『養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。』」至於積極的方法，公孫丑上第六

章有云：「測隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有四是端也，猶其有四體也。有四是端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達，苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。」這擴充四端之法，是其積極修養法之一。極力擴充測隱、羞惡、是非、辭讓之心，則可達於仁義禮智之域。其積極修養法之二爲養氣。消極方面，「要持其志，勿暴其氣。」積極方面，要養浩然之氣。何謂浩然之氣呢？孟子說：「其爲氣也，至大至剛，以直養而害，則塞於天地之間，其爲氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。」浩然之氣爲仰天無所恥至大至剛之氣。即文天祥所謂的正氣。有浩然之氣的人，消極者，富貴不能淫，貧賤不能移，武威不能屈；積極者，有文王武王一怒而安天下之民之勇。由以上所述的消極及積極的修養，是決不可間斷的，故盡心下有云：「孟子謂高子曰：『山徑之蹊間，介然用之而成路。爲間不用，則茅塞之矣。今茅塞子之心矣。』」告子上又有云「孟子曰：「吾惑乎王之智也。雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也。吾見亦罕矣。吾退而寒之者至矣。吾爲有萌焉何哉？今夫弈之爲數，小數也

，不專心致志，則不得也。弈秋通國之善弈者也，使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之爲聽，一人雖聽之，一心以爲有鴻鵠將至，思援弓繳而射之，雖與之俱學，弗若之矣。爲是其智弗若與，曰非然也。」孟子謂者依這樣的修養法，則能達於完全存心的狀態，而達於與聖人同域。故滕文公上有云：「成覵謂齊景公曰：『彼丈夫也，我丈夫也吾何畏彼哉？』顏淵曰：『舜何人也，予何人也，有爲者亦若是！』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』」離婁下有云：「儲子曰：『王使人瞯夫子，果有異於人乎？』孟子曰：『何以異人哉？堯舜與人同耳。』」蓋舜聖人，不待修養而自完全之德，常人努力修養，也可反其本心，而達於具有完全之德的境域。

孟子根據上述的性善論，說道德，論政治。據孟子之說，人性具有仁義禮智四德的基礎的四端。故所謂道德不外擴充這惻隱、羞惡、辭讓、是非四端以圖四德的實現。換句話說，孟子是先天的良心論者，人類生而有所謂良心這樣的東西。明這先天的良心，人類的道德必歸於正。所謂道德者，要光明心中固有的良心。不是外界的經驗可以附與的。故孟子說：「仁義禮智，非自外鑠我也，我固有之也。」把這樣的道德上的原理應用之於社會，就成爲孟子的政治說

。孟子學說上的理想爲王道或名之曰仁政。所謂王道，是教民明先天的良心，以成爲道德的社會生活。孟子認教民爲仁義和禮節之民爲王道的極致，又認推不忍人之心，行不忍仁之政爲實現王道的方法。所謂推不忍人之心者，即老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼之意。詳細的說，要憫人民，輕賦稅，減勞役，予人民以安寧幸福。所謂予人民以安寧幸福者，必先安定人民的生活，其方法孟子倡當實行井田之制。孟子以爲要想實現王道，首當顧慮人民的生計問題。梁惠王有云，「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；鷄豚狗彘之畜無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝弟之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。要之，孟子的王道，以功利爲其第一步。但王道的極致，在使民爲仁義禮節之人。王道以德教爲究竟之目的，利用厚生爲過程。反之，其以利用厚生即功利爲究竟之目的，道義爲過程者，謂之霸道。孟子將王道與霸道這樣的區別，而大鼓吹王道，排斥霸道。

教育的必要　孟子認教育的必要。故梁惠王有云：「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日，修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長，可使制挺，以撻秦楚之

堅甲利兵矣。」告子下有云：「不教民而用之，謂之殃民。」盡心上有云：「善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心。」離婁有云：「城郭不完，兵甲不多，非國之災也；田野不闢，貨財不聚，非國之害也；上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」由上而觀，孟子認教育為政治的根本要圖，平時然，戰時亦然。蓋人性雖為善，但有蔽人性的物慾的存在，故所謂惡者，遂發生，小可以傷身，大可以亂國，故有制物慾，以復性復初的必要。即有教育的必要。

教育的可能　孟子言性道，而倡復性復初之說，則孟子認教育為可能，是很明白的，故告子有云：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜』有諸？」孟子曰：「然。」「交聞文王十尺，湯九尺，今交九尺四寸以長，食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是？亦為之而已矣，有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣。今曰舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉？弗為耳！徐行後長者，謂之弟，疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈能人所不能哉？所不為也，堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」」不過孟子也不

是承認教育萬能的人。何以呢？他第一似乎承認善性之中最少也有一點難說是善的東西。盡心篇有云：「孟子曰：『口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也。有命焉，君子不謂性也。』」孟子承認人類的天性，是有物質的慾望的，如聲色臭味安佚，爲人人所必趨。凡這些物質的享受，皆有命定，不可由自己的意義而左右。第二、大衆的教化爲根本之圖，然欲大衆的教化之行，則必須有以足民的衣食。教之與養，雖不可以先後分，然饑寒起盜心，不務養民，而徒責其守法知恥，是爲必不可能之事。故梁惠王有云：「無恆產者而有恆心者，惟士爲能。若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不爲已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可爲也。是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，兇年不免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。今世制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，兇年不免於死亡，此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」孟子認教育有遺傳及環境的限制。以上所說的性命之說，是爲遺傳的限制，恆心恆產之說，是爲環境的限制。

教育的目的　根據孟子的思想，教育的目的，在擴充人類的四端，使成爲仁義禮智之民。

從外部而授以知識技能，不過只有節制物慾的價值。換句話說，孟子的思想，排斥知識的注入，而立腳於儒教主潮的德育中心的人格主義。盡心有云：「萬章問曰：『孔子在陳曰：「盍歸乎來！吾黨之士狂簡，進取不忘其初。」孔子在陳，何思魯之狂士？』孟子曰：『孔子不得中道而與之，必也狂獧乎？狂者進取，獧者有所不爲也。孔子豈不欲中道哉？不可必得，故思其次也。』」又有云：「孟子謂宋勾踐曰：『子好遊乎？吾語子遊，人知之，亦囂囂；人不知，亦囂囂。』曰：『何如斯可以囂囂矣？』曰：『尊德樂義，則可囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。』」由是以觀，孟子是何等的重視德育，且其德育的理想極高，可以窺見一斑。

教育機關論 孟子盛倡學校教育的必要。梁惠王上有云：「謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。」滕文公上有云：「設爲庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之。皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」此外孟子也考慮到社會教育（環境教育）的必要。滕文公上有云：「孟子謂戴不勝曰

『子欲王之善與？我明告子，有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傅諸？使楚人傅諸？』曰：『使齊人傅之。』曰：『一齊人傅之，衆楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣。引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。子謂薛居州善士也，使之居於王所，在於王所者，長幼卑尊，皆薛居州也，王誰與爲不善？皆非薛居州也，王誰與爲善？一薛居州，獨如宋王何？』盡心有云：「孟子自范之齊，望見齊王之子，喟然嘆曰：『居移氣，養移體，大哉居乎！夫非盡人之子與？』」孟子看着社會感化的偉大，故說及社會教育的必要。故盡心章又有云：孟子曰：『君子之所以教者五：有私淑艾者。』」這就是現代社會教育中的函授教學。

教學的方法　孟子的教育方法，第一，重自發主義。盡心有云：『孟子曰：『君子之所以教者五：有如時雨化之者。』」如時雨化之的教學法，當然是自發主義的教學法。蓋他動的教學方法，是死的，學者不能應用自如，而自發的教學方法，是活的，可使學與學者的心融合而爲一，變成其心中的活的學問，應用自如。盡心有云：「孟子曰：『梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。』」離婁有云：「孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也，自得之，則居之安，居之安，則資之深，資之深，則取之左右逢其源：故君子欲其自得之也。』」盡心有云：公孫丑

曰：『道則高矣美矣，宜若登天然，似不可及也，何不使彼爲可幾及，而日孳孳也，』孟子曰：『大匠不爲拙工改廢繩墨，羿不爲拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也；中道而立，能者從之。』」凡此皆所以說自發教學法的長處。因此之故，孟子也和孔子一樣採問答式的啓發教授法。故盡心章有云：「孟子曰：『君子所以教者五……有答問者。』」

第二、孟子又提倡適應個性的教學法。盡心有云：「孟子曰：『君子之所以教者五……有成德者，有達財者。』」孟子先認清其弟子的長處，長於德性者，充分地完成其德性；長於材能者，充分地完成其材能。

第三、孟子提倡澈底的學習。盡心上有云：「孟子曰：『有爲者，辟若掘井，掘井九軔，而不及泉，猶爲棄井也。』」

第四、孟子提倡學習上要有持久恆心，告子上有云：「孟子曰：『無惑乎王之不智也。雖有天下易生之物也，一日暴之，十日寒之，未有能生者也，吾見亦罕矣。吾退而寒之者至矣。吾如有萌焉何哉？』」盡心下有云：「孟子謂高子曰：『山徑之蹊間，介然用之而成路，如閒不用，則茅塞之矣，今茅塞子之心矣。』」由此可見學習要有恆，要持久，要繼續不斷的努力。告子下

有云：「今夫奕之為數，小數也。不專心致志，則不得也。奕秋，通國之善奕者也。使奕秋誨二人奕，其一人專心致志，惟奕秋之為聽；一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。雖與之俱學，弗若之矣。為其知弗若與？非然也。」由此可見學習要專心。

第五、孟子謂學習要循序漸進。離婁下云：「徐子曰：『仲尼亟稱於水曰：「水哉！水哉！」何取於水也。』孟子曰：『原泉混混，不舍晝夜，盈科而後進，放乎四海。有本者如是。是之取爾。苟為無本，七八月之間，雨集，溝澮皆盈。其涸可立待也。故聲聞過情，君子恥之。』」註上說：林氏曰：『徐子之為人，必有躐等於譽之病，故孟子以是答之。』」盡心上又有云：「流水之為物也，不盈科不行，君子之志於道也，不成章不達。」學習要有一定的步驟。應當循序漸進，否則當如孟子所云：「其進銳者，其退速。」（見盡心下）。

第六、孟子謂學習之法要博而約。離婁上有云：「孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」」蓋以博學而徒憑空悟者，非篤實之學，博學而不能解說，乃強記之學；但知其一端，則泛而非要，但知其大畧，則淺而非要，故必無所不解，而後能知其道，根據這要點，可以推論一切的事物。而孟子又教人博學時又必須致思，獨立判斷，不可盲目的信仰前人所言。盡心篇

有云：「孟子曰：『盡信書則不如無書，吾於武成，取二三策而已矣。仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？』」

訓育論　孟子論訓育之法，第一，仍與孔子相同，要重立志。盡心章有云：「王子墊問曰：『士何事？』孟子曰：『尚志。』」而孟子立教宗旨，是在使各人之性能復初，成爲理想的人格者，故立志高尚。盡心上又說：「『何謂尚志？』曰：『仁義而已矣。殺一無罪，非仁也。非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在？義是也，居仁由義，天下之事備矣。』」孟子是教人要以達成居仁由義的性善的人爲理想。故根據他的性論的思想，他的訓育方法，第二、是教人寡欲以存夜氣，要擴充固有的善端而光大之，並養成浩然之氣。第三、要自强不息，不可一暴十寒。第四、有賴於友朋的相觀而善，從而反省與團體共同生活，頗有益於訓育。公孫丑有云：「孟子曰：『子路人告之以有過則喜，禹聞善言則拜。大舜有大焉。善與人同，舍己從人，樂取於人以爲善。自耕稼陶漁，以至爲帝，無非取於人者。取諸人以爲善，是與人爲善者也。故君子莫大乎與人爲善。』」離婁有云：「孟子曰：『中也養不中，才也養不才，故人樂有賢父兄也。』」又有云：「孟子曰：『愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬；行有

不得者，皆反求諸己。」其五，孟子又教人要吃苦。先要患而後安樂。告子有云：「舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市——故天之將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。人恆過，然後能改，困於心，衡於慮，而後作，徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患而死於安樂也。」其六，為懲勉。告子下有云：「孟子曰：『教亦多術矣。予不屑之教誨也者，是亦教誨之而已矣。』」這與今日的停學退學處分相當。故曹交欲受教於孟子，但須先得見於鄒君，可以假館，然後受業於其門，孟子憤其無誠，因責之曰：「夫道若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」不允交留其地而受業，以懲勉之，而促其反省。

教師論　孟子對於教師論上發表的意見不如孔子那樣的多。孟子謂為教師者，當有樂道的精神。盡心上有云：「孟子曰：『君子有三樂，而王天下不與焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。仰不愧於天，俯不怍於人，二樂也。得天下英才而教育之，三樂也。君子有三樂，而王天下不與焉。』」其次，孟子亦主張易子而教。離婁上有云：「公孫丑曰：『君子之不教子何也？

孟子曰：「勢不行也，教者以正，以正不行，繼之以怒，繼之以怒，則反夷矣。夫子教我以正，夫子未出於正也，則是父子相夷也。父子相夷，則惡矣。古者易子而教之。父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉！」」

第六節　荀子的思想及教育說

荀子名況，趙人，其始祖為周文王第十七子郇伯，以郇為氏。出生年月不詳，史家推謂約生於齊湣王初年（西歷前三一五，三一○年）約在孟子之後五六十年。年五十，始遊學於齊。齊的稷下，自威王及宣王之時起，已成為學問的淵叢地，許多知名之士，多集於齊。如騶忌，騶衍，孟軻，淳於髡，慎到，環淵，騶爽，接子，田駢，其最著名者。齊襄王時，這些學者，均已成為故人，故以荀子年為最長。三次為祭酒。齊人或讒之，乃遊秦，向秦昭王說儒道。昭王謂儒學者於國家無益而非難之。荀子又至趙，與趙孝成王，論王道君主的用兵。趙亦不贊成其說。復適楚。春申君信任之，用為蘭陵令。後春申君為李園所殺。後，又失其位。因家蘭陵，以終生。史家推謂卒於秦始皇的二十六七年（西曆前二三○年前後）。年九十餘歲。平生著述，

在漢代之初，尚存三百二十篇，漢劉向删除其重複者，存三十卷，計三十二篇，名之爲孫卿新書（孫荀音通，故曰孫卿）。思想較孟子爲進步，不僅對於老莊消極的學說，極力反對，即孔門諸子及孟子一般人的言論，嘗施攻擊，可謂儒家後起之雄。關於教育方面的理論，尤有很多特點。其所專攻之學，爲春秋左氏傳，穀梁傳，詩，禮，易等。門人甚多：如毛詩的傳承者毛亨，春秋左氏傳的傳承者張蒼，春秋穀梁傳及魯詩的傳承者浮丘伯，法家的大成者韓非，秦始皇的丞相李斯皆是。

荀子是繼承孔子的傳統之士。孔子的門人中，可以稱爲孔子思想的繼承而著名的，有曾子和子夏。曾子和子夏，其性格及學風等全異，曾子稟性剛毅，有君子儒之風，子夏稟性敏捷，有小人儒之慨。故前者專注力于內省的修養，後者易馳外務名。曾子之學傳于子思，再傳于孟子。子夏之學傳于子弓，數傳，而及荀子。故孟子與荀子的根本思想的人性論，是站立在反對的見地而立論。

荀子反對孟子之說，而主張性惡說。因爲荀子生於戰國之末，世態日趨惡化，幾于禽獸無所別：子殺其父者有之，臣弑其君者有之，倫理綱要頹敗，荀子慨然有救世之志，因倡性惡論

，而謂「人之性惡，其善者僞也。」荀子先釋性爲「生之所以然者，謂之性。」「不可學，不可事，而在人者，謂之性。」得之于天的人類的稟賦，謂之性。所謂僞者，非詐僞虛僞之意，「必待事而後然者，謂之生於僞。」是對天然而言，乃人爲的意義。習慣政治教育均屬人爲，這些均是荀子之所謂僞。所謂惡者，荀子性惡篇說「凡古今天下所謂善者，正理平治也。所謂惡，偏險悖亂也。是善惡之分也已。」荀子的所謂善惡，不指行爲的動機，乃指行爲的結果而言。就行爲的結果之天下的治亂以爲善惡的標準。性既爲天賦，故聖人與凡人均同一性。關於這一點與孟子之說無異，不過所稱「天」的意義，荀子的思想則與其他的儒者稍異。一般的儒者，往往解釋天爲皇天上帝，從宗教的解釋，荀子則將天認爲自然之物，例如暴風作，慧星出，一般儒者則認爲皇天上帝，昭戒爲人君者爲政治的不當之兆，荀子則全認爲自然的現象，毫不以爲怪。天運篇說：「夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不嘗有之。」「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」「疆本而節用，則天不能貧，養備而動時，則天不能病，修道而不貳，則天不能禍。」自然發生的人性，無論聖賢凡庸，無論君子小人均屬同一，無賢不肖之別，其自然的本性，是惡的，因人爲，加之修飾，而得向善。其修飾之者爲君子，荀子主張性惡論。

有相當的心理基礎。荀子性惡篇說：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉。生而有耳目之欲焉。順是，故淫亂生，而理義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出于爭奪，合於犯文亂理，而歸于暴……。由此觀之，然則人之性惡明矣。」荀子認為吾人天之所賦的本性中有種種利己之性，故認人性為惡。

荀子謂人性為惡，但可加以人為的修飾，以使之向善，且宜加以人為的修飾，使之為善。荀子儒效篇說：「性也者，吾所不能為也，然而可化也」禮論篇說：「性者本始材樸也。偽者，文理隆盛也，無性則偽之無所加，無偽，則性不能自美，性偽合，然後成聖人之名。」譬如「枸木，必將待檃栝烝以矯，然後直；鈍金，必將待礱厲，然後利。」「人之性惡，必將待師法，然後正，得禮義，然後治。」不僅聖人如此，無論何人，以此師法禮義修養，均有可成為偉大人物的可能。不過雖有可能性，但不能悉成為聖人。這是因為積偽不足，修養不足的原故，祇要充分積偽，充分加以修養，無論何人，無不能成為聖人之理。

在這個地方，有一個問題，即吾人的性，果如荀子所謂是惡的，這師法禮義，是怎樣出來的呢？為什麼能知道這禮義師法是善的？知道非學這禮義師法不可呢？荀子曾加以說明，他在

性惡篇說：「凡人之欲爲善者爲性惡也。夫薄願厚，醜願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求于外，故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及于外。由此觀之，人之欲爲善者，爲性惡也。」但此說明，未能澈底，不十分明瞭。蓋果如荀子所言，人情之常，自己所未具者欲之，所無者欲之，則美人將欲做醜人，富人將欲爲貧人呢？這是不會有的事實罷！若人性果悉爲惡，則已身以外無論誰都不是善人，自無善惡的比較，從而也不知自己之惡，無願爲善之理。由是以觀，荀子的說明，不足滿足地釋吾人之所疑明甚。是荀子倡性惡之說，也如孟子言性善，窮於不能說明惡的起源一樣，也窮于不能說明惡的起源。這是緣于荀子只見着人性的半面，而忽其他半面的緣故。

如前所述，荀子主張性惡說，而又主張以師法禮義以矯正而代之。故荀子特重禮。故荀子說「人之性惡……故必將有師法之化，禮義之道，然後出于辭讓，合于文理而歸於治。」「凡治氣養心之術，莫徑由禮。」禮有三種意思。第一，是政治的法制，第二，是社會的典禮，第三，是倫理的理法。政治的及社會的禮，暫措而不論，此處姑就倫理之禮言之。荀子謂禮爲人之所履，爲人道之極。荀子認禮爲一切道德的第一原理，爲學的究竟目的，政治的中心觀念，修養的

根本規律。至禮之所由生的因由，禮論篇有云「禮起于何也？曰、人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相待而長。是禮之所起也。故禮者養也。」荀子以爲當人類生活的最初，常是爭奪殘賊的狀態，而欲救此狀態之道，認禮的制定爲第一，制禮而對于人欲加以相當的限制，規定一定的秩序，使不相侵，俾國家治而天下平。又荀子之所謂聖人制禮，果以何物爲準振呢？法行篇說：「公輸不能加于繩，聖人莫能加于禮，禮者，衆人法而不知，聖人法而知之。」由是以觀，聖不能如無中生有一樣爲統一爭奪的世界而制定禮。荀子謂禮之所基有三本。荀子說：「禮有三本，天地，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮，上事天，下仕地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。」對于天地先祖君主，以恭敬之心事之，禮的基準，是存于此。荀子認禮爲聖人所作之說，亦受人的非難。蓋據荀子之說，聖人與凡人無別，同屬性惡。那末，聖人惡得爲聖人？例如說甲的聖人造禮、而甲的聖人本來性惡，在還甲的聖人以前，又無所謂禮，自然沒有成爲偉大的聖人的方法，焉能成爲聖人？那

退一步言之，謂禮非自甲的聖人而成，乃自上一代的乙聖人作之，但試問乙的聖人又何由而成？均無從說明。是禮決非僅爲矯正人性之物，乃本乎人性之物，聖人不過爲裁成輔相之人罷了。但照這樣的說來，又與荀子的性惡說不無矛盾之處了。

教育說

教育的必要與可能　荀子的性惡說，暗示了種種的教育意見。第一，他承認教育的必要與可能，而強調教育的效果。據荀子之說，人類之性，悉爲惡。從其天性而觀，人無聖賢凡愚之差。故堯舜盜跖，其性同。君子小人其性亦無所區別。荀子倡萬人同性之說，而將人類間聖賢凡愚的差異之所由生歸之于人爲。故云：「凡所貴堯禹君子者，能化性，能起僞。僞起而生禮義。……所賤于桀跖小人者，從其性，順其情，貴其慾，以出乎貪利爭奪。」人類的本性均相同，惟賴人爲，始得爲聖人，抑爲盜跖。荀子認人爲有變化人性的強力。而所謂人爲者，爲習慣教育政治的總稱，教育明自含于其中，教育可以變化人類之性，改惡人爲善人，故教育爲人類間必要不可缺少的努力。又云「聖人化性起僞，僞起而生禮義。」「禮義者，聖人之所生也。人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事而在人者，謂之性，可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。」聖人能化性起僞而生禮義，禮義爲人之所學而能，所事而成，則荀子已明

認人類教育的可能。不過荀子所謂人爲之中，除教育而外，尚有所加，如習慣政治之類，故只賴教育，尚不能自由自在變更人類之性。故荀子不主張教育萬能，又彰彰明甚。

教育的目的　荀子教育的目的，注重於德操的養成，在圖人類道德的發達。勸學篇說：「學也者，固學一之也，一出焉，一入焉，涂巷之人也。其善也少，不善者多，桀紂盜跖也。全之盡之，然後學者也。君子知夫不全不粹之不足以爲美也，故誦數以貫之，思索以通之，爲其人以處之，除其害以持養之，使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也，及其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，羣衆不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。」換言之，荀子的教育理想，在作善人。關於此點亦，孟子全然相同。不過因其人性論的見地不同，故其方法論與孟子全然相反。孟子在制物欲擴充四端。荀子在尊禮以制性。孟子之說，知識技能僅爲制物慾的方便。荀子之說，認可以教授的事項，含有支配人類本性絕對的價值。孔子對禮只認爲實現仁的方法，認爲使仁具體化的方法，看作第二義。荀子則以禮爲終局的根本律，予以第一義的價值，故荀子勸學篇中論學的始終說道：「其數始乎誦經，終乎讀禮。」關

禮者法之大分，類之綱紀也。」以禮為統一原理。又謂，「凡治氣養心之術，莫徑由禮。」以禮為人生修養的第一捷徑，舉凡天下之事，無一不依禮者。「人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。」又以禮與仁義相對而立論，謂「仁有里，義有門。仁非其里而處之，非禮也。義非其門而由之，非禮也。」此地之里與門均指禮而言。故雖言仁與義，苟無禮，則非完全之物。要有禮，始有仁義的實際意義，故與孔子以禮為第二義者完全相反。荀子既主張道德教育，承認禮在學問中的重要，因而注意於內心的修養。故在儒效篇上說：「故君子務修其內而讓之於外，務積德於身，而處之以遵道。」又在勸學篇上說：「君子博學而日參省乎己，則知明而行無過矣。故不登高山，不知天之高也；不臨深谿，不知地之厚也，不聞先在之道，不知學問之大也。」又在修身篇上說，「志意修，則驕富貴矣；道義重，則輕王公矣；內省則外物輕矣。」所謂「修其內」「參省乎己」「內省」，都是關於內心修養的話。可見荀子論學，是何等重視內心的修養。

課程論　荀子勸學篇說：「學惡乎始？惡乎終？其數(術)則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎為士，終乎為聖人，真(誠)積力(力行)久則入學，至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則

不可須臾舍也。爲之，人也。舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也，詩者，中聲之所止也（所以節聲音致乎中而止），禮者，法之大分，類（犯律條之比）之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極，禮之敬文也。（禮有周旋揖讓之敬車服等級之文）樂之中和也（使人得中和悅）詩書之博也（廣記土風鳥獸草木及政事），春秋之微也（褒貶沮勸微而顯志而晦），在天地之間者畢矣，」由是而觀，荀子是採用詩書禮樂春秋爲教育科目。他在儒效篇上論詩書禮樂的用處，尤爲透澈。他說，「詩言是其志也，書言是其事也，禮言是其行也。樂言是其和也，春秋言是其微也。故風之之所以爲不逐（流蕩）者，取是以節之也。小雅之所以爲小雅者，取是而義（飾）之也。大雅之所以爲大雅者，取是而光（廣）之也，頌之所以爲至（盛德之極）者，取是而通之也。天下之道畢是矣。鄉（讀爲向）是者臧，倍是者亡。鄉是爲不臧，倍是爲不亡者，自古及今，未嘗有也。」

教育的方法　荀子的教育方法，第一爲親師取友。修身篇有云：「非我而當者，吾師也，是我而當者，吾友也。諂諛我者，吾賊也，故君子隆師而親友。」他以良師益友爲求學之大助，所以把師友看得很重。其作用有二，一是從訓育上立論：因個人的性質容易被環境變化，正

和儒教篇所謂「居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。」又如勸學篇所謂「蓬生麻中，不扶而直，蘭槐之根，是爲芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服，其質非不美也。所漸者使然也。故君子居必擇鄉，遊必就士，所以防邪僻而近中正也。」二從教學方面立論，因古聖王之道，僅載于呆板的六經文字裏面，非口授不能透澈，且六經以外的種種道理，更非賢師益友口講身導，不能周徧，正如勸學篇所謂「禮樂法(有大法)而不說(曲說)詩書故(論先王故事)而不切，(委曲切近于人)春秋約(文義隱約)而不速(速曉)。方其人之習君子之說，則周以徧矣，周于世矣：故曰學莫便乎近其人。」又如修身篇所謂「禮者，所以正身也，師者所以正禮也，無禮何以正身，無師，吾安知禮之爲是也。」

第二在專一。故性惡篇云，「今使塗之人伏術(伏膺于術)爲學。專心一致，思索熟察(精熟而察)，加日(累日)縣久(懸繫以久長)，積善而不息，則通于神明，參于天地矣。」勸學篇又說螾蚯蚓無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。蟹六跪而二螯，非虵(蛇)蟺(蚯蚓)之穴無可寄託者，用心躁也。是故無冥冥之志者，無昭昭之明，無惛惛之事者，無赫赫之功，行衢道者不至，事兩君者不容，目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰，螣蛇(龍類，能興

雲吐霧）無足而飛，梧鼠五技而窮，能飛不能上屋，能緣不能窮木，能游不能渡谷，能穴不能掩身，能走不能先人。」詩曰『尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮，心如結兮。』故君子結於一也。」這是荀子求學貴專一的主張。

第三、爲積。什麼叫做積？積與習慣二字的意義相近。但積與習慣仍有所分別。大概積屬于心的方面，習慣屬于行爲方面，勸學篇上說：「積土成山，風雨興焉，積水成淵，蛟龍生焉。積善成德，而神明自得，聖心備焉。故不積蹞步(半步)，無以至千里。不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步。駑馬十駕，功在不舍。鍥(刻)而舍之，朽木不折。鍥而不舍，金石可鏤。」可見積的功效，非常偉大。天地間無論如何偉大難爲的事。都是由積而至的，只要努力于積的功夫，事情學問都能成功。又積的意義，實含有一種永久綿亙不斷的價值，即所謂「眞積力久則入，學至乎沒而後止。」積是要人修身努力，使人修身爲善，以至于「終乎爲聖人。」

第四、荀子主張教育不可以口耳記誦爲能事，須求表現于行動。勸學篇上說：「君子之學也，入乎耳，著乎心，佈乎四體，形乎動靜，端言，蝡而動，一可以爲法則。」把這幾句話分析起來，關於學習時可得由(一)感官接受而(二)聯結類化，(三)由腦神經傳達于各處肢體，(

四）反應動作四步過程。荀子這種的分析法，與近代美國心理學家桑戴克（Throndike）施他基(Starch)所研究的差不多相同。

第七節　老子的思想及教育說

生活小史

老子姓李，名耳，字伯陽，號聃。楚的苦縣人。生卒年月不詳。較孔子爲長。其事跡亦不詳。嘗爲周的守藏室之吏。故有孔子適周，嘗問禮于老子。他對於名利之念極薄，辭官逃隱，不知所終。亦無志於著述。惟因受關令尹喜之請，著書上下篇，言道德之意，五千餘言。即今的老子道德經。

根本思想

老子的思想，以其本體論爲出發點。老子認唯一的本體，與現象界的事事物物異，超越相對的境界。以種種之名名之，其一爲「道」。即認「道」爲本體。老子說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道，强爲之名曰大。」「道」是超越空間的，又說：「自古及今，其名不去。」「道」是超越時間的。又說：「視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微，迎之不見其首，隨之不見其後。」「道

之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物、窈兮冥兮，其中有精。其精甚眞，其中有信。」道超越認識，吾人的五官無從經驗，吾人思慮言說之「道」，則非不變不易之道，本體之「道」，爲思慮言說所不及，只能直覺地認識。故名之曰「無」。但雖名之曰「無」實爲一切的根元，乃滾之不盡之物；又含有遍在性。其創生萬物，全出自然，決非有意的活動，萬物自然從從而發生，決非有一目的而使之發生，萬物無任何意思，任何目的，而無爲自然地從本體發生不已。故老子說：「道生之，德畜之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然（非有心自命於物。）故道生（稟其精）之，德畜（含其熱）之，長（遂其情）之，育之，成之，熟之，養（保其利）之，覆（護其傷）之，生而不有（既生之而不執有），爲而不恃，（既爲之而不矜恃）長而不宰，（既長之而不宰制）是謂玄德（幽玄不可測知）。」「萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成弗居，夫唯弗居，是以不去」「人法地，地法天，天法道，道法自然。」其次老子論萬物發生的順序說，「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，冲氣以爲和。」老子謂道爲一，即絕對之意，故名之曰無名，以示爲超絕形容之物。及至于與萬物相對，遂爲一，故謂之有名。一分而生陰陽兩儀，陰陽更和

而生沖氣，三者合能生成萬物。陰陽即天地。故說：「無名天地之始，有名萬物之母。」不過所謂「道」的「實在」雖爲單一，然道分化而生天地萬物，則生複雜的變化。這樣的變化，成爲複雜狀態的萬有，亦由自然之道轉化而復歸於原來的「實在」之「道」。故道又名之曰「返」。其萬物轉化之狀，可名曰「逝」。返可看爲道返於道的實在之意。道自體既屬無爲自然，以虛靜爲本質之物，故萬物宜體之而復其本，故老子說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」萬物雖自本體而發生，本體不是活動的而是靜的。

概括言之，老子之所謂本體「道」爲一元，超越相對界，超越時間空間，吾人不能認識之，雖可以虛無名之，然絕對不是「皆無」之意，其間有渾然存在之物，萬物由本體發生，但本體不是活動的，是靜止的，非具有目的之物，無爲自然。

老子根據其本體論而立一面厭世一面快樂的人生觀。老子生於周末之世，國家未能統一，社會秩序漸亂，道德廢頹，虛僞充滿全社會，繁文縟禮極多，政令徒事苛察，人民惟走巧技，社會國家幾成不可救藥之態，於是老子遂生厭世的思想，不過老子的厭世觀，非全然厭世，而欲獨處巖穴，避爲社會人，他不過想使世人歸於太古粗朴之世，去其巧智，去其虛僞，度其

無爲自然的生活，在安靜的大氣中，全其天壽而已。故老子之所反對者乃充滿絢爛虛飾文化的現世，不是主張全面的廢棄人世。他以爲文化要不過用人的技巧以包着赤裸裸的自然狀態的虛飾。人們唯憧此虛飾的外觀，而忘却人生眞實的生活，故他主張返乎無何等文化的進步的太古的素樸自然的生活。故老子說：「夫天下多忌諱，而民彌貧，人多利器，國家滋昏，民多技巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有。」「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」老子何故而主張宜歸於太古純樸的生活呢？蓋據其本體論，吾人本來不過本體的一現象而已，要體本體的實在始能生活。

老子根據其人生觀而生的論理觀，極爲消極，頗帶個人的傾向，儒家高倡的仁義孝悌，他認爲非第一義，故他說：「大道廢，有仁義，智慧出，有大僞，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。」仁義孝慈忠智，均是相對的現象，非絕對的本體(道)。倫理最高的目的的善，不外道的體現。道原來爲靜虛無爲。道的體現，在體此靜虛無爲。體此靜虛無爲，即是善，反之，即是惡。爲善要知善之爲善而不執着，所謂處善不居善，將善惡並忘，始謂之善，善非與惡相對之物，乃超越善惡之物。超越善惡的絕對善，有絕對的價值。故老子說：「善之與惡，相

去若何」「上德不德」。「上善若水，水善利萬物不爭，處衆人之所惡，故幾於道矣。」

老子論達於上善修養之法，常說三寶。「一曰慈，二曰儉，三曰，不敢爲天下先。」這慈儉不敢爲天下先三者，即慈愛簡約謙讓之意，是老子修爲論的根本法則。「慈故能勇，儉故能廣，不敢爲天下先，故能成器長。」蓋以慈愛臨天下，自無何人能起而抗，正爲老子所謂「蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎。入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。」到了這樣的境地，誠可謂大勇。而成此大勇的根底，厥惟慈愛、慈愛結局爲救衆生以衛護其生之物，故「見雖類女性，實與男性的勇猛之極合致。儉爲儉素簡約，以少欲知足爲第一。老子說「見素抱樸，少私寡欲。」這就是儉的內容，又說「知足者富」「知足不辱」「知足之足常足」「禍莫大於不知足」皆教儉的價值。又說「治人事天莫若嗇」，亦示簡事少欲之意。 故老子理想的國家，以質素簡樸爲主。老子描寫其理想國的狀態說：『小國寡民，使有什百之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿而無所乘之，雖有甲兵無所役之，民復結繩而用之，甘其食，美其服，貫其居，樂其俗，鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。』不敢爲天下先即示謙遜的美德。成功而不居，積德以成美德而藏德不彰，自有無上的價值。老子又說：「良賈深藏若虛，

君子盛德容貌若愚，去子之驕氣與多欲，態色與淫志。是皆無益於子之身，」又說「柔勝剛，弱勝强。」「牝常勝牡」亦示謙遜之意。老子爲徹底的無抵抗主義者。故能常保其身而不遇危。老子又說「堅强者死之徒，柔弱者生之徒，是以兵强則不勝，木强則折。」老子的修養法極消極，無絲毫進取的氣象，雖云吾人處世，有時不可不做退一步的工夫，老子此說，可爲吾人的教訓，然欲以之應用於今日的社會，頗難爲吾人所贊同。

老子認虛無之道爲宇宙的本源，萬物的本體，以復歸此道爲道德上的理想。他又認智慧不過是使世中腐敗墮落的病菌。故說：「大道廢，有仁義，智慧出，有大僞，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。」「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。」老子的教育思想，主張「見素抱樸，少私寡慾，絕學無憂。」完全認學問爲無用，不僅排斥通常所謂的智識技能。連道德上的知識亦排斥之。故仁義智慧巧技等都應一概禁絕。即認教育全屬不必要。而主張以「不言之教，爲教育方法。」不言之教，即自然教育之意，準乎自然的趨向，以教化萬民。即所謂「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」他的思想，與盧梭所提倡的自然主義的教育有同一見地。不過不如盧梭那樣的徹底，

未能注意人們的自發活動，僅事養成一些樂天安命達觀消極之用。

第八節 莊子的思想及教育說

道家與莊子

祖述老子的哲學以明其根本思想的道的概念，而使之發展的老學正系者，稱為道家。漢志上謂：道家凡三十七家，九百三十八篇。傳至今日尚著名者，有關尹子，列子，莊子等。就中莊子及列子。可稱為道家哲學的代表者，與老子並稱。

莊周小史

莊子，名周，宋蒙縣人。生卒年月[illegible]歷均不明。大約與齊宣王孟子同時，約為西曆紀元前四世紀人。嘗為蒙漆園城吏。天性博覽彊記，其學無所不窺。長議論，善文章，楚威王聞其賢，使使厚幣迎之，許以為相。莊子笑謂使者曰：『千金，重利，卿相，尊位也，子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟，當是之時，雖欲為孤豚，豈可得乎？亟去，無污我！我寧游戲於污瀆之中以自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉。』據漢書藝文志所載，莊子著述，凡五十二篇，現存三十三篇，其內篇七篇為莊子自著，外篇十五篇及雜篇十一篇，恐成於門下者流之手。

莊子的學說的基礎，自不外老子之「道」。老子以「無」說「道」，「無」爲宇宙萬物的本源。莊子亦然。莊子謂本體爲絕對無差別，自本自根，成爲天地萬物的根本，超越空間與時間等，均與老子相同。故莊子太宗師篇上說：「夫道有情（靜之動）有信（動之符），無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以存，神鬼神帝，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極（天地四方）之下而不爲深，先地生而不爲久，長於上古而不爲老。」他說本體遍在四方，無處不有，但吾人不可捕捉，雖成爲宇宙萬物之時，其變化消長表現於吾人的眼前，但要問及何以能這樣的表現於吾人的眼前，則不能知之，成之者，唯自然而已。又認本體原與我爲一體，眞假一如，物我一體，這是莊子的宇宙觀的特質。其論本體遍在各地一節頗爲有趣，他在知北游篇說：「東郭問於莊子曰：『所謂道，惡乎至？』莊子曰：『無所不至。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪。』曰：『在稊稗。』曰：『何愈下邪！』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈下邪！』曰：『在屎溺。』東郭子不應。」又有較老子爲進步之點，老子以無爲本體，而莊子在齊物論上說：『有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者，』即謂始之尙有無始，無始之上更

有無無始；無之上尙有無無，無無之上更有無無無。

莊子根據這樣的宇宙觀，發而爲其超越的人生觀。他以爲人不過萬物中的一形，不過道的表現，其死生恰如晝夜一樣，恰如夢覺一樣。故不宜悅生，亦不宜悲死。凡自然地所受，不問其爲何物，宜聽其自然地享受，不知以何等人爲，而全其天壽，以復于未生以前的道。故大宗師上說：「古之眞人，不知悅生，不知惡死，其出不訢，其入不詎，翛然而往，翛然而來而已。不忘其所始，不求其所終，受而喜之，忘而復之，是以不以心捐道，不以人助天，是謂之眞人。」莊子又說其自身夢爲蝴蝶的故事，以示物的變化，明死生一如之意。齊物篇上說：「昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻（張）適意與？不知周也。俄然覺，則蘧蘧然（驚動）周也，不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲莊周與？周與蝴蝶，則必有分矣，此之謂物化。」「方知其夢也，不知其夢也，夢之中，又占其夢焉，覺而後知其夢也，且有大覺而後知其大夢也，而愚者自以覺，竊竊然（察察）知之。君乎牧乎？固哉！」人生宜如是地達觀，死生之間無何等的輕重，世上愚昧之人，往往樂生而悲死，誠不知之甚。自然與人以形，勞我以生命，佚我以老，息我以死，此四者，雖變化，然皆存於我，沒有什麼可怪，亦沒有什麼可厭。故人唯宜任其自然，以

逍遙於宇宙之間，故齊物論上有云：「麗之姬艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，則與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？」唯此項變化只全賴自然之力，非人力之所能及，任造化的偉大之力而自然生自然變化之道為吾人所當取。

莊子根據其人生觀，而樹立達到所謂眞人即至（妙極之體）人，或神（不測之用）人的倫理觀。齊物論上形容眞人之心無礙說：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己，而況利害之端乎。」又說：「古之眞人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，不息深深，眞人之息以踵（腹），衆人之息以喉。」莊子的人生目的，要求達到做這樣的眞人，莊子謂要想成為眞人，須純任自然。人類有智慧，老子曾叫人滅智。莊子謂智慧有二種：吾人的智慧，是要不得的智慧。要神人的智慧，才叫做眞智。神人靠其智慧，而得知本體是什麼，與之合一。通常人所具的不好的智慧，誠如老子所論，是極不適當的。故吾人要想講修養，非去之不可。吾人持有惡智慧，故爭。即智為爭之器。莊子在應帝王篇上引一譬喻，以教人非去此惡智慧而無為自然

。說道：「南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善，儵與忽謀報渾沌之德曰：『人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有。』嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。」所以人要去成心，成心者，即佛教所謂的執着，是差別的見解。有是非得失之念者，蓋由於有這成心的緣故，這謂之「朝三暮四。」昔「狙公賦芧（晉序）曰：『朝三而暮四，』衆狙皆怒，曰：『然則朝四而暮三』衆狙皆說。名實未虧，而喜怒爲用。」這就是因爲狙有猿智慧的緣故，即有成心，故不知眞正的是非。吾人齗齗相爭，亦因有成心之故。去此成心則明，說則從本體而言，則無是非之別，無可無不可之分。例如人類寢於濕地，必罹關節炎風濕之疾，然鰌則宜居濕地泥地，又人類居於樹上，則恐將由木上墜落，但猿則極喜居樹上，就人類言，既不宜住泥地，亦不宜住於樹上，但鰌則宜於泥，猿則宜於樹，故問及居住宅就以何者爲宜？若不以人類爲標準，而以較大的標準爲標準言之，泥與樹之適於爲居住地，均無所區別。又如以食物言，人類以食米肉爲味美，鹿則食枯草，鴟則食鳥鼠，若何物的味最美呢？只可說是各美其美，毛嬙麗姬因是天下美人，故人類愛之，但毛嬙麗姬一到池邊，則池中之魚即入深淵而遠避之，池畔之鳥驚而高飛以去。故人類之所以認爲是者，未必均是是。自總

對的觀點言之，世上無所謂是非之別。人們以自已的成心爲主，故有是非之念，可不可之別。從絕對的觀點言之，人們以去成心爲妥當。其次要無欲。蓋名利二字爲最害人心術之物，故神人以名譽爲己身之累，爲桎梏。人們以利害之故，常忘却自己之眞。誠如莊子所云：「莊周睹一異鵲，蹇裳躩步，執彈而留之。睹一蟬方得美蔭而忘其身，螳螂執翳而搏之，見得而忘其形。異鵲從而利之，見利而忘其眞。」人們因有利益之念，常忘却其自身的危險。人們有名利之念，常發生種種的煩悶，故人類必去欲心。又次爲心齋，坐忘。何謂心齋？即虛心爲之之謂。不用耳目見聞事物而以心見聞，謂之心齋。昔庖丁以刀解牛，其目全不視之，只以心意用，牽牛隨心之所欲，將牛整然有序的切下。人不可以五官見聞事物，當以心見聞，故吾人之心非虛心坦懷不可。人間世篇上說：「虛室生白，去祥止止。」人類若有欲心，縱令儼儼然而坐，其人的精神總有所馳，這謂之坐馳，坐馳是不宜的。心非如槁木死灰，「黜聰明，離形去智」不可。這叫做坐忘。坐忘即心齋的效果。莊子知道要達到心齋坐忘之境，事實上，肉體是大累贅，故力說要忘身，有哀駘它者，是一個雙目不明的醜人，但無論何人遇之，均不願與之相離，女人們見之均不願爲他人之妻，而願爲之妾，男女均非常敬慕他，肉身之不足重如此。故吾人非忘去

肉體而事心齋坐忘不可。即能無為而自然，棄成心而去是非之念，無欲而不求名利，外形骸而守心齋以坐忘，則能入絕對無差別之域。

莊子根據以上所說的超越的倫理觀，而生的處世法，主張恬淡無為，飛離適現世之中，而逍遙於無何有之鄉，廣漠之野，以全天年，過世中的變亂，全與一己無關的生活。故莊子唯一的處世法，為求無用。人間世篇有云：「夫柤梨橘柚果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，小枝折，大枝泄，此以其能苦其身者也，故不終其天年而中道夭。」有用即損其身。又說：「匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹，其大蔽千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以舟者旁十數，觀者如市。匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石曰：『自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也，先生不肯視，行不輟何邪？』曰：『已矣。勿言之矣。散木也。以為舟則沉，以為棺槨，則速腐，以為器，則速毀，以為門戶則液樠，以為柱則蠹，是不材之木也，无所可用。故能若是之壽。』」惟其全無用，故全其天年，蓋緣於莊子的倫理觀尚無為自然，故其處世法尊崇無用，不求有益於世。

莊子的教育理想是要人為真人，取法於自然，與自然接近。教育方法，仍主張不言之教。

。不言之教有三種涵義。第一因其自然，無須教言，故莊子在知北遊篇上說：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理，是故至人無爲，大聖不作，觀於天地之謂也。」又說：「吾所與遊者，遊于天地。吾與之邀樂於天，吾與之邀食於地。」莊子主張教育的惟一妙法，就是要使人與自然接近。第二，道可道，非常道，道不以言語傳達，故主張不言之教。知北遊篇上說：「知北遊於玄水之上，登隱弅之丘，而適遭无爲謂焉。知謂无爲謂曰：『予欲有問乎若(汝)何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？』三問而无爲謂不答也。非不答也。不知答也。知不得問，反於白水之南，登狐闋之上，而睹狂屈焉。知以之言也，問乎狂屈。狂屈曰。『唉！予知之，將語若，吾欲言而忘其所欲言。』知不得問，反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：『無思無慮始知道。無處無服始安道，無從無道始得道。』知問黃帝曰：『我與若知之，彼與彼不知也，其孰是邪？』黃帝曰：『彼無爲謂眞是也，狂屈似之，我與汝終不近也，夫知者不言，言者不知，故聖人行不言之教。』」第三、德充於內，而人必於外，自然感化，故不待教言，故德充符篇云：「魯有兀者(附一足之人)王駘。從之遊者，與仲尼相若，常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯

「立不教，坐不議，虛而往，實而歸，固有不言之教，無形而心成者邪？」仲尼曰：「夫子聖人也。丘也，直後而未往耳。丘將以爲師，而況不若丘者乎！奚假魯國，丘將引天下而與從之。」言形不全，不言而能自化。又說：「衛有惡人焉，曰哀駘它，丈夫與之處者，思而不能去也，婦人見之，請於父母曰，與爲人妻，寧爲夫子妾者，十數而未止也」一形惡之人，不言而人忘其惡，德充於內，自化於外，故不得教言。

第九章　墨子的思想及教育說

墨子名翟，宋人，生卒年月不詳，胡適斷定他生於周敬王二十年至三十年之間，卒於周威烈王元年至十年之間。公輸般爲楚國造了一座雲梯，預備去攻宋國，墨子聽着了這個消息，即刻出發，走了十日十夜，纔到楚國，說楚王取消攻宋的計劃，費了許多唇舌，冒了多少危險，結果是說服了楚王。又嘗仕於宋，爲大夫之官。其學說可以說是中國古代的社會學，其意見稍越當時所謂的常軌，但頗中時弊。故春秋戰國時代的思想界，墨家與儒道兩家鼎足而三。孟子說「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言不歸楊則歸墨。」韓非子說「世之顯學，儒墨也。」可以想

見墨學在當時的勢力。據藝文志所載著述七十一篇。今存五十三篇。

墨子的思想，以其論證法爲基礎。他的一切思想，均要據其一定的論證法而決定其議論的當否。他以爲議論的標準有三，（一）本之者，（二）原之者，（三）用之者：謂之三表或三法。非命上篇中說：「何謂三表？子墨子曰言：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以爲刑政，觀其中國國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」其中下二篇中所言，稍有不同。綜合而觀，第一、須本於天鬼之志，先王之事，凡議論非符天鬼之志先王之言行不可。第二，須徵先王之書，察百姓耳目之情，凡議論須考慮是否與先王書物所言者相符，萬人所耳聞目見的事實相合。第三、須用之於天下的政治，而觀其果有利益於國家百姓人民的利益與否？如應用之而利萬民，則其議論方爲無誤。要根據以上三標準始能決定一議論的當否。其第一法爲演繹法，第二法的徵之先王之書，爲演繹法，察之百姓耳目之情，爲歸納法。第三法爲歸納法。這是墨子的論證法。

次說墨子的根本思想。首先介紹他的天志論。墨子以爲凡物必要有標準。但要以什麼東西爲標準，纔相宜呢？若以父母爲標準，父母不是純是完全的：若以學者爲標準，學者中賢明的

人也少；若以君爲標準，也是一樣，賢明之君，也是很少。故只有天乃最高的標準。非以天爲標準不可。甚麼叫做天呢？第一、天是創造萬物，置天子諸侯百官有司，使掌政治，以謀社會的安寧，人民的福利的。第二、天是監督上下的。他使天子治萬民，而監督之。不僅監督天子，並監督萬民。天子有罪，天必罰之。萬民有罪，亦將受天罰。人們得罪於君父，可逃隱之於山谷之間，鄰國之境。倘得罪於天，天昭昭然無所不睹，故無所逃隱之處。第三、天能賞罰，賞善而罰惡。墨子所舉的以上三條思想雖與中華民族一般人的思想無異。但他更進一步而論天志。即論天何所好，何所惡。天之所好者，爲義，天之所惡者爲不義。何以知天好義而惡不義？天志上篇上說：「天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂，此我所以知天欲義而惡不義也。」義的內容是些什麼？兼愛交利。因爲墨子是一個社會學者，故從社會人民的安寧幸福的根本目的，而主張這兼愛說。愛己，同時要愛他人，愛自己的親，要同樣愛他人之親，自他無絲毫區別，謂之兼愛。盜賊之賊人盜物，諸侯之相攻，則由於不兼愛。兼愛的反對謂之別愛。兼愛之實行，則世中決無爭亂。世人皆愛己而不愛人，故互相爭奪，世中遂生騷亂。兼愛上篇上說

「亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利；兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利，君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。雖至天下之為盜賊者亦然：盜愛其室，而不愛其異室，故竊異室，以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身。此何也？皆起不相愛。」兼愛中篇上說：「兼相愛交相利之法，將奈何哉？子墨子言：『視人之國，若視其國；視人之家，若視其家；視人之身，若視其身。是故諸侯相愛，則不野戰；家主相愛，則不相篡；人與人相愛，則不相賊；君臣相愛則惠忠；父子相愛，則慈孝；兄弟相愛，則和調；天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤。』」墨子為證明，兼愛的必要，曾應用三表法以驗之。第一，考天鬼之志，天同樣愛萬有之物，故天是兼愛的。第二，考古聖先王的言行，昔之聖人如禹湯文武均愛萬民，史不絕書，故古聖先王是兼愛的。第三，愛人如己則無盜賊，無爭亂，是兼愛行於天下，則天下治。用三表之法證之，兼愛之說，是可以成立的。墨子又從兼愛的立腳點，而非難運命論。他在非命篇上先說古人執命之說，

執有命者之言曰：「命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，雖強勁何益哉？」」文據其三表論證法，攻擊執命之說，而主張非命。第一，「今天下之士君子或以命爲有，蓋嘗觀於聖王之事。古者桀之所亂，湯受而治之，紂之所亂，武王受而治之，此世未易，民未渝（變），在於桀紂，則天下亂；在於湯武，則天下治，豈可謂有命哉？然而今天下之士君子，或以命爲有，蓋嘗觀於先王之書。先王之書，所以出國家，布施百姓者，憲也。先王之憲亦嘗有曰：「福不可請，而禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」所以聽獄制罪者，刑也。先王之刑，亦嘗有曰：「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」所整師徒，進退師徒者，誓也。先王之誓，亦嘗有曰：「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷者乎？」」是故子墨子曰：「吾當（尚）未盡（盡）數，天下之良書，不可盡計數，大方論數，而五（三）者是也。今雖（惟）毋（語詞）求執有命者之言，不必得，不亦可錯（措）乎？」第二、「今天下之士君子，或以命爲亡。我所以知命之有與亡者，以衆人耳目之情，知有與亡。有聞之，有見之，謂之有。莫之聞，莫之見，謂之亡。然胡不嘗考之百姓之情，自古以及今，生民以來者，亦嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。若以百姓爲愚不肖，耳目之情，不

是因而爲法。然則何不嘗考之諸侯之傳言流語乎？自古以及今，生民以來者，亦嘗有聞命之聲，見命之體者乎？則未嘗有也。」第三、「今用執有命者之言，則上不聽治，下不能從事。上不聽治，則刑政亂，下不從事，則財用不足，上無以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱，故命上不利於命，中不利於鬼，下不利於人。而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。是故子墨子曰：「今天下之士君子，忠實欲天下之富而惡其貧，欲天下之治而惡其亂，執有命者之言，不可不非。此天下之大害也。」

其次，墨子尚勤儉主義；他主張節用，節葬，非樂。他以爲人生不可缺少的，爲衣食住及交通機關武器。這是生活必要的條件，而非享樂。因爲人無食則死，無衣則寒，而住所以避雨露。但食則不必珍羞，衣則不必華麗，住則不必彩棟彫樑，加以文飾，此外交通的機關如車船及武器亦然，不必加以飾色。種種的裝飾，無用而苦民。總之，墨子主張人們生活要禁奢侈而事節約。次須節喪。儒三年之喪，是不相宜的：王公大人服三年之喪，則三年之間不能聞天下之政治；百姓服三年之喪，則三年間不能從事耕作，婦人三年之間不能紡績織衣服，種種的工

人三年之間不能作人類必需的用器；其結果供給不足，致社會一般受不利益的影響，同時，其服三年之喪者，三年之間，不能從事生產事業，家無收入，生活爲艱。且若厚葬，棺必講求，以金鑲珠寶以爲殉，使世上有用之物，付之無用，對於社會有損無利。故節葬下篇說：「古聖王制爲葬埋之法，曰：『桐棺三寸，足以朽體，衣衾三領，足以覆惡；以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭，而疾從事。人爲其所能，以交相利也。此聖王之法也。』」又次墨子爲一實利主義之人，認音樂美術爲無用。儒家不僅認禮樂爲有益精神的修養，且以行禮樂之政爲理想的天下。然墨子看着當時的王侯嬌嗜音樂，往往耽於長夜之宴，以增加人民負担，人民的痛苦不堪言狀，故反對濫用音樂。故非樂上篇說：「仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害，將以爲法乎天下，利乎人即爲，不利乎人即止。且夫仁者之爲天下度也，非爲目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安。以此虧奪民衣食之財，仁者弗爲也。是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲，以爲不樂也，非以刻鏤文章之色，以爲不美也，非以犓豢煎炙之味，以爲不甘也，非以高臺厚榭邃野之居，以爲不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之，不中聖王之事，

下度之，不中萬民之利，是故子墨子曰，爲樂非也。」

墨子說非命，故他主張努力，認君子必有學，即認教育的必要。故公孟篇有云：「公孟子曰：「貧富壽夭，齰然在天，不可損益。」又曰，「君子必學」，子墨子曰：「教人學而執有命，是猶命人葆（裹髮也）而去冠也」」蓋人類一切，若爲運命所左右，人類的努力，都是無意義的。人類苟重努力，則必將運命的思想，或作有制限觀，或否定之，二者必取其一。墨子則取其第二之道，非命，贊成努力，認教育的必要。

墨子的兼愛多利說，將道德最高原理的兼愛交利的由來歸之天意。是一種神學的功利說。從這樣的根本思想而生的教育思想，一方面想使人類道德發達，又一方想授萬民以幸福生活必要的知識技能。前者爲人格主義的教育思想，後者爲實用主義實利主義的教育思想。一面相當的贊同孔孟的人文主義的教育說，他方面又創造以實用主義實利主義爲主體的新教育思想。他理想中的人物是君子仁義，造成君子仁義的一條件，是學問與品行。所以墨子很注重品行的修養。故墨子修身篇上說：「君子戰雖有陳，而勇爲本焉，喪雖有禮，而哀爲本焉，士雖有學，而行爲本焉。」耕柱篇上說：「翟以爲不若誦先王之道而求其說，通聖人之言，而察其辭，上說

王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治，匹夫徒步之士用吾言，行必修。」這是他提倡人格教育的論調，人文主義的教育思想。墨子說三表，三表法「有本之者，有原之者，有用之者。於何本之，上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以爲刑政，觀其中國家人民之利。此所謂言有三表也。」「於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事，於其原之也，徵以先之書。用之奈何？發爲而刑。此言之三法也。」「惡乎考之？考先聖大王之事。惡乎原之？察衆之耳目之請。惡乎用之？發而爲政乎國，察萬民觀之。此謂三法也。」三表之意義，就是教人實有所本，實有所原。完全是由「實」和「利」，「實際證明」和「發生實際利益」中產生出來的。節用篇上說：「諸加費，不加於民利者，聖王弗爲。」節葬篇上說：「上士之操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年。若法若言，行者道，使王公大人行此，則必不能蚤朝，五官六府，辟草木，實倉廩。使農夫行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝。使百工行此，則必不能修舟車爲器皿矣。使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紝。細計厚葬，爲多埋賦之財者也。計久喪，爲久禁從事者也。財以成者，扶而埋之；得生者，而久禁之。以此求富，此譬猶禁耕而求穫也。富之說，無可得焉。」非樂篇上說，仁之事者，務求興

天下之利，除天下之害。」由此而觀，墨子之重視生產，實際利益，大衆利益，彰彰明甚。這是他的實利教育思想的表現。

第十節　楊子的思想及教育說

楊子小史

楊子名朱，字子居，先孟子莊子生。生卒年月不詳。事蹟亦不明。或謂學於老子，或謂只私淑老子，未直接受業於其門。其學說頗能投合當時的人心，故風靡一時。是以孟子說：「楊朱墨翟之言，盈天下。」但韓非子論當時有力的學派，只舉儒墨二家，非及楊子。是楊子之學不及墨家之盛。楊子無著述。惟得於列子莊子孟子韓非子等書中察知其思想。

根本思想

楊子的學說，與老子思想相似之點不少。故楊子的根本思想，爲基於其宿命論厭世觀的快樂主義，爲我主義。楊子論宿命說：「楊朱問曰：『有人於此，年兄弟也，言兄弟也，才兄弟也，貌兄弟也；而壽夭父子也，貴賤父子也，名譽父子也，愛憎父子也，吾惑之。』楊子曰：『古之人有言，吾嘗識之將以告若。不知所以然而然，命也。今昏昏昧昧，紛紛若若，隨所爲，隨所不爲，日去日來，孰能知其故？皆命也。』」（列子力命）人生既有宿命，無論何人均

不能免於一死。人類雖異其地位才能，但死後即無愚賢之別，貧富之差，均爲腐肉骨骸而已。而「百年壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩抱以逮昏老，幾居其半矣。夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣。痛疾哀苦亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，逌然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也，奚爲哉？奚樂哉？爲美厚爾，爲聲色爾。而美厚復不可常厭足，聲色不可常翫聞。乃復爲刑賞之所禁勸，法之所進退，遑遑爾競一時之虛譽，規死後之餘榮，偊偊爾慎耳目之觀聽，惜身意之是非，徒失當年之至樂，不能自肆於一時，重囚累梏，何以異哉！」像這樣哀苦的人生，不如速死。無奈死生又有命，厭愁苦強而自殺，又徒多事，故吾人知生之暫來，知死之暫往，唯有任其自然，快樂以自然樂。故列子楊朱篇有云：「晏平仲問養生於管夷吾。管夷吾曰：『肆之而已，勿壅勿閼！』晏平仲曰：『其目奈何？』夷吾曰：『恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行，熙熙然以俟死！一日一月，一年十年，吾所謂養。』」楊子評知此說者，爲達人。故吾人宜不顧禮教而縱欲。人類宜追求豐屋、美服、厚味、姣色四項快樂。這是養生之道。壽、名、位、貨署、宜遠而避之。吾人宜自樂，無顧他人的利益的必要，但不可害他

人。故列子楊朱篇云：「伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕，大禹不以一身自利，一體偏枯•古之人損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」楊子取純然的個人主義，超脫社會。楊子的個人主義，為我主義，固為利己主義，但決非自己而能主義，即非絕對的利己主義。拔一毛而利天下，弗為，悉天下之物，以供一身的快樂亦不為。

快樂說

倫理學上的快樂說，有精神的快樂說與肉體的快樂說。楊子的快樂說為肉體的快樂說。他舉人類宜追求的快樂為豐屋、美服、厚味、姣色，由此可以知道他的目的之所在的快樂的性質。他是以求肉體的快樂即感覺的快樂為人生的目的。從另一標準而觀，快樂說，有個人的快樂說與社會的快樂說。楊子的快樂說，屬於個人的快樂說。他極力主倡自樂。他認為全無顧及他人的必要，亦不加危害於他人。然絕無計及他人的利益的必要。他是，拔一髮而利天下絕不為，將其一身的快樂而悉供諸天下亦不為的徹底的個人主義者。主倡這樣的肉體的個人的快樂說的楊子，酷評古代的聖賢，謂：為堯舜禹湯等等，雖被後世的人呼為聖人，但察其生涯，極苦。反之，如桀紂等，雖留暴君之名於後世，但他們竟得恣意地快樂而終生。以上二者（堯舜禹湯及桀

紂）究以何者爲實何者爲憑呢？楊子以爲使極短的人生於苦痛之中以終生者實不能算爲賢明。其留惡名於後世而能縱情耽於快樂以渡極短的人生者，楊子認爲是賢明的人。楊子旣對於古來的聖賢，予以上述的批評，則楊子的快樂說，實以滿足個人的快樂爲人生的究竟目的，彰彰明甚。爲達此目的計，國家社會道德人情，楊子不認爲有一顧的必要。楊子雖說安心立命及養生論，但亦不過提倡滿足快樂而已。楊的安心立命說，仍以排斥壽、名、位、貨的誘惑，度耽於快樂悠然自適的生活罷了。又所謂養生，不是如普通所謂的宜攝生以保其長壽之意，乃順慾以滿足自己快樂地，以渡此一生之意。綜上所論，楊子力倡快樂說，個人主義的感覺的快樂說，則其教育的目的，專以養成追求個人的快樂的人物爲務。具體的說，楊子是以爲桀紂這樣的暴君又如公孫朝公孫穆及端木叔等過放縱生活的人物爲教育上的理想人物。儒家所謂的理想人物如堯舜禹湯文武周公等，楊子認爲不過犧牲自己以爲萬民盡力的愚笨人物。他以爲養成這樣的人是違反人生的目的。爲謀知道的術上，以圖世道人心的振興，是人生最無意義的工作。故襲儒學系統的學者，所提倡實踐的教育，在楊子看來，是最無意義的，是不必要的。楊子所認爲適合於人生目的的有意義的教育的目的，在教人以個人的最大快樂，教人以獲得個人的最大快樂的方

法。更進一步言之，一般所謂教育，是與個人的肉體的感覺的補足相反的。自個人的快樂說的見地看來，非否定之不可。關於此點，與道家的思想和教育說的關係相同。且楊子的快樂說，不僅對於教育含反逆的意義，對於世道人心實予以不少的惡影響。不過這樣的不健全思想的發生，乃弱肉強食的世相所激起的一種反動，是自然之勢所激成，故其說能風靡一時，成為一種強有力的思想。關於此點，應為專門研究教育之士所熟知。

第十一節　管子的思想及教育說

生活小史

管子名仲，字夷吾。潁上人。生年不明。仕齊桓公，使成為天下霸者，九合諸侯，一匡天下，尊王攘夷，其功甚偉。故孔子讚他為衛國保民的民族英雄。在論語中說：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。」而以仁者許之。卒於周襄王七年。著書八十六篇，今存者只七十六篇。其中可信為管子自著者，不過九篇。

根本思想

管子的根本思想，為清虛無為之道。這根本思想，顯由道家的哲學而生。故漢書藝文志等列管子於道家之中。管子基於這根本思想，說政治，論道德。據管子之說，所謂政治，所謂道

術，要不盡到達靜虛無為之道的手段。其中，管子特重政治，宣傳尤力。其道德論，不過政治說的一部。管子以道為宇宙的本體，萬物的起源。而將此道看為無形之物。故管子謂道之為體虛也。唯聖人得之。然虛與人無間，則道亦與人無間。但常人不知道，故與並處而不得。為萬民的主宰者，非率此道不可。率道即致道的要訣。這是管子的政治說的根本精神。人君自正其位，而守靜虛時，臣下不得知其好惡，戰戰兢兢惟恐不盡其職。人君若不靜虛而漏好惡，或虛止有過失，將忽為臣下之所乘。

管子最注力者，為霸道的鼓吹。管子不但作為言論文章以鼓吹之，且適用之於實際的政治上而收了成功之效。管子所鼓吹的霸道是些什麼呢？一言以蔽之，即憑權力以統治萬民；實施富國强兵之策，以圖國力的發展。與以德統治萬民的儒教的政治思想全異其趣。管子舉出治國之道有帝道王道霸道三種：以德化民，自然治者，為帝道；其始雖有制度文為，而不用之者為王道；雖為而不自以為貴而伐者，為霸道。王霸之辯，孟子荀子及其他學者曾討論過。要之，統治者統治萬民時，抑用道德，抑用權力，即為王道與霸道之分，以道德治萬民，即成為德治主義的政治，以權力治萬民即成為法治主義的政治。霸道與法治主義的政治關係最深。霸道一

漸自成為法治主義的政治。王道與霸道，乃自古以來政治上的二大方針。孔子及孟子所祖述者為王道，即德治主義的政說。反之，法家所繼承者為霸道及其變形的法治主義的政治說。

管子謂霸者的政策為富國強兵。他舉治國的三綱領為富民，敎民，使民尊敬神民。而最重者為富民。管子詳述富民之法，其要點為獎勵農林園藝牧畜，禁奢侈虛飾，以圖民力休養。即以農本主義勤儉主義為富國的要訣。但管子雖為霸者，然承認道德的必要。他提出禮，義，廉，恥四維為霸者的道德。管子在牧民篇上說：「凡有地牧民者，務在四時，守其倉廩，國多財，則遠者來。地辟舉，則民留處，倉廩實，則知禮節，衣食足，則知榮辱，上服度，則六親固，四維張，則君令行。故省形之度，則禁文巧。守國之度，在飾四維。順明之經，在明鬼神，祇山川，敬宗廟，恭祖舊。」又說「國有四維，一維絕則傾，二維絕而危，三維絕則覆，四維絕則滅。傾可正也，危可安也，覆可起也，滅不可復錯也。何謂四維？一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。」「禮不踰節，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉。故不踰節，則上位安；不自進，則民無巧作；不蔽惡，則行自全；不從枉，則邪事不生。」管子鼓吹霸道，且實現之，但未倡法治至上主義。管子所極力主張者，為富國強兵之策。故管子的政治說，可看作一種功利主義。即

政治上的功利主義。法家的學者，只講法律刑政，而視統治者之德完全無用。然管子則認儒者道德的必要，而列舉其德目。

教育說

管子以霸道政策，認教育事業的發達為產業，教育，宗教三大政策之一。故管子承認教育的必要，是極明白的事實。管子何故要重視教育呢？蓋欲使教民服從君主。即霸道的教育的目的，在擴張統治者的權威。即為統治者者認教育事業為必要。換句話說，管子教育不是為萬民的教育，而是為統治者的教育。可以把牠看為一種國家主義的教育。

管子基於其教育理想定出三項教育的目標。第一，為道德教育。故他在牧民篇上說：「四維不張，國乃滅亡。」管子又主張實施道德教育時，君主當慎其行，奉公守法，以垂民範，資萬民的倣效，俾上下得以偕和，君主之命令得以暢行無阻，第二，為生計教育職業教育。故在牧民篇上說：「倉廩實而知禮義，衣食足而知榮辱。」他直接提倡民生為國家基礎，間接的教民亦要重生計教育，職業教育，共有一技一能，以先解決其生計，進而實踐一切國民道德。他又恐志於職業教育的青年為古來主張士君子教育人格教育者所鄙視嘲笑，職業教育的進行有所妨礙而不能發達，他又主張使同一職業者居一處，造成其子弟天然學習的好環境。故他在小匡篇

上說：「士農工商四民者，國之石民也。不可使雜處，雜處則其言哤而其事亂。是故聖人之處士，必就閒燕；處農必就田野，處工必就官府，處商必就市井。如此，可使四民少而習焉，其心安焉，不見異物而變焉。是故父兄之教，不肅而成，其子弟之學，不勞而能。」第二，為軍國民教育。在小匡管子篇上說：「作內政而寓軍令焉。由教既成，令不得遷徙，故卒伍之人，人與人相保，家與家相愛，少長相遊，祭祀相福，死喪相恤，禍福相憂，居處相樂，行作相和，哭泣相哀。是故夜戰其聲相聞，足以無亂，晝戰其目相見，足以相識，驩欣足以相死。是故以守則固，以戰則勝。」這就與今日各市鎮市村所行的社會軍訓的社會教育相似。

第十二節　韓非子的思想及教育說

韓非子為韓的諸公子。荀子的門人。長於刑名法術之學，法家的思想，至韓非子，其旗幟最為鮮明。屢上書韓王，說韓國勢之危，韓王不聽。秦始皇帝得讀其書，大感其賢，因企征韓，以圖與韓非會見。韓非子遂為韓使者而赴秦，見始皇。秦的丞相李斯，夙與韓非同受業於荀子之門，知其才，而嫉之，故進讒言於始皇而使秦王毒殺之。後始皇悔而使人往救，使至，韓

非己絕命。著書二十卷，五十五篇。

韓非的根本思想爲法治至上主義。其法治至上主義的立腳點爲荀子的性惡論。荀子性惡論的心理的基礎，在人類着目於利己的情慾一點。韓非也以人類具有利己的情慾一點。韓非也以人類具有利己的慾心爲基礎，而主張法治論。荀子謂人性惡，人是利己的，故非以禮矯其性，以制利己的慾望不可。韓非更進一步，說法治的必要。在顯學篇上說：「夫必恃自直之箭，百世無矢，恃自圜之木，千世無輪。」人類無生來是善人的，故非以法矯正之不可。在心度篇上說：「夫民之性，喜亂而不親法。」又在備內篇上說：「醫在吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也：非輿人仁而匠人賊也，人不貴，則輿不售；人不死，則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。」外儲說篇上又說：「人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子父至親也，而或譙或怨者，皆挾相爲，而不周於爲己也。」蓋言「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子，不爲多子，又有五子，大父未死，而有廿五孫，是以人民衆而貨財寡，事力

勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。」（五蠹篇）一切的人，其性皆惡，一切的行爲，皆爲一己的利益而動，尤以處於這窮期濫的世中，故非以法治至上主義治之不可。

韓非又在五蠹篇上說：「宋人有耕者，田中有株，兎走觸株折頸而死，因釋其耒而守株，冀復得兎。兎不可復得，而身爲宋國笑。」儒家的以德治天下之說，正與宋農夫的守株待兎相似。今日之世，雖嚴賞罰，世中的人，猶有愚亂者。故今日的政治的方法，非與昔日者相異不可。是以韓非子又在五蠹篇中說：「夫古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御駻馬，此不知之患也。」又說：「今有不才之子，父母怒之，弗爲改。鄉人譙之，弗爲動。師長教之，弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛。不改。州部之吏，操官兵，推公法，而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。」

韓非子又倡重型之說。五蠹篇上說：「布帛尋常，庸人不釋，鑠金百溢，盜跖不掇。不必害，則不釋尋常，必害，則手不掇百溢。」六反篇上說：「先聖有諺曰：『不躓於山，而躓於垤；山者大，故人順之，垤微小，故人易之也。今輕刑罰，民必易之，犯而不誅，是驅國而棄之也，犯而誅之，是爲民設陷也。』」因此之故，非重刑罰不可。刑罰重，則民不犯。是刑罰非

所以爵良民，所以爵惡人，故重刑爵，則惡人不出，良民受幸。昔「景公過晏子曰：『子宮小近市，請徙子家豫章之圃。』晏子再拜而辭曰：『臣嬰家貧，待市食，而朝暮趨之，不可以遠。』景公笑曰：『子家習市，識貴賤乎？』是時景公繁於刑。晏子對曰：『踴貴而屨賤。』景公曰：『何故？』對曰：『刑多也。』景公造然變色曰：『寡人其暴乎！』於是損刑五。或曰：『晏子之貴踴，非其誠也，欲便辭以止多刑也。此不察之患也。夫刑當無多，不當無少，無以不當聞，而以太多說，無術之患也。敗軍之誅，以千百數，猶且不止，即治亂之刑，如恐不勝，而姦尚不盡。今晏子不察其當否，而以太多為說，不亦妄乎？夫惜草茅者，耗禾穗，惠盜賊者，傷良民。今刑爵今寬惠，是利姦邪，而害善人也，此非所以為治也。』」（難二篇）正如農人的刈雜草，蓋所以良為稻的發育良好而然，刑罰卻如刈雜草一般，良民因此而得渡其幸福的生活。故重刑之說，為治國的要道。

其次韓非子又謂以法治天下，因國日大，自非一人之力所能治。故非登庸人才不可，而倡人才登庸之術。蓋無論法律如何整頓，無人才，則等空文。然用人才時，臣民常用種種的方法，以試君之用，致君主往往誤認臣下之才。故一國的政治，法與術均必要。術所以識別人才，

而授之適才適所者。申不害之所以治韓，即用術。韓非子謂此術爲參驗，或形名參同，或參伍。名聲赫赫之人，欲知其果有多少才能，而登庸之時，非用參驗，或參同，或參伍之法不可。所謂參驗之法，不許表其功，超過其能以上，亦不許不及其能。韓非子在二柄篇舉一個例說：「昔者韓昭侯醉而寢，典冠者見君之寒也，故加衣於君之上。覺寢而說。問左右曰：『誰加衣者？』左右對曰：『典冠。』君因兼罪典衣與典冠：其罪典衣，以爲失其事也；其罪典冠，以爲越其職也。非不惡寒也，以爲侵官之害甚於寒。故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。越官則死，不當則罪。」越職，爲將來紊亂法律之始，故非罰之不可。昭公即用參驗之術的人。商鞅以法治秦，申不害以術治韓。韓非謂二者須兼而用之，不可缺一。

如上所論：臣下的事君，只爲得利益。故人主雖用參驗之法以登庸人才，臣下仍用各種方法以欺君，而謀自己利益。探君主的好惡以探其所好。故君主對於臣民非虛靜處之不可。這種思想是根於老子的學說而生。韓非在主道上說：「君無見所欲。君見其所欲，臣將彫琢。君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰，去好去惡，臣乃見素。」韓非又謂天下有八姦。「一曰同牀。何謂同牀？曰『貴夫人，愛孺子，便僻好色，此人主之所惑也。託於燕處之虞，乘醉

飽之時，而求其所欲，此必聽之術也。』爲人臣者，內事之以金玉，使惑其主，此之謂同牀。二曰在旁。何謂在旁？曰：『優笑侏儒，左右近習，此人主未命而唯唯，未使而諾諾，先意承，觀貌察色，以先主心者也。此皆俱進俱退，皆應皆對，一辭同軌，以移主心者也。爲人臣者，內事之以金玉玩好，外爲之行不法，使之化其主，此之謂在旁。』三曰父兄。所謂父兄？曰：『側室公子，人主之所親愛也。大臣廷吏，人主之所與度計也。此皆盡力畢議，人主之所必聽也。爲人臣者，事公子側室以音聲子女，收大臣廷吏以辭言，約言事，事成則進爵益祿，以勸其心，使犯其主，此之謂父兄。』四曰養殃。何謂養殃？曰：『人主樂美宮室臺池，好飾子女狗馬，以娛其心，此人主之殃也。爲人臣者盡民力以美宮室臺池，重賦斂以飾子女狗馬，以娛其主而亂其心，從其所欲，而樹私利其間，此謂養殃。』五曰民萌。何謂民萌？曰：『爲人臣者，散公財，以說民人，行小惠，以取百姓，使朝廷市井，而勸譽己以塞其主，而成其所欲，此之謂民萌。』六曰流行。何謂流行？曰：『人主者固壅其言談，希於聽議論，易移以辯說。爲人臣者，求諸侯之辯士，養國中之能說者，使之語其私，爲巧文之言，流行之辭。示之以利勢，懼之以患害，絕爲虛辭，以壞其主，此之謂流行。』七曰威強。何謂威強？曰：『人君者以羣

臣百姓爲威强者也。羣臣百姓之所善，則君善之。非羣臣百姓之所善，則君不善之。爲人臣者，聚帶劍之客，養必死之士，以彰其威，明爲己者必利，不爲己者必死，以恐其羣臣百姓，而行其私。此之謂威强。『八曰四方。何謂四方？曰：「人君者，國小則事大國，兵弱則畏强兵，大國之所以索，小國必聽，强兵之所加，弱兵必服。爲人臣者，重賦斂，盡府庫，虛其國以事大國而用其威，求誘其君；甚者舉兵以聚邊境，而制斂於內，薄者數內大使，以震其君，使之恐懼，此之謂四方」』（見八姦篇）以上八者，常爲臣下所利用，在一切情形之下，張其勢力。故君主非十分留意不可。其次君主與臣下之間，不可太無尊卑之別。臣下之權過强，其國必危。韓非子在揚権篇舉一個例來說明臣下之權過强之害，說道：『腓大于股，難以趨走。主失其神，虎隨其後，主上不知，虎將爲狗，主不蚤止，狗益無已，虎成其羣，以弑其母。爲主而無臣，奚國之有？主施其法，大虎將怯。主施其刑，大虎自寧。法刑苟信，虎化爲人，復反其眞。』像這樣權强之臣，韓非謂之重臣，而以酒店的猛狗譬之。外儲說篇上說：「宋人有酤酒者，升概甚平，遇客甚謹，爲酒甚美，縣幟甚高，然而不售，酒酸。怪其故。問其所知長者楊倩。倩曰：『汝狗猛邪？』曰：『狗猛則酒何故不售？』曰：『人畏焉。或令孺子懷錢挈壺罋而往酤

，而狗迓而齕之，此酒所以酸而不售也。』夫國亦有猛狗。有道之士，懷術，而欲以明萬乘之主，大臣爲猛狗，迓而齕之。此，主之所以蔽脅，而有道之士，所以不用也。」韓非又把八左右之臣譬之社鼠。外儲說篇上說：「桓公問仲管曰：『治國最奚患？』對曰『最患社鼠矣。』公曰：『何謂社鼠？』對曰：『君亦見夫爲社者乎？樹木而塗之，鼠穿其間，堀穴託其中。燻之則恐焚木，灌之則恐塗阤。此社鼠所以不得也，今人君之左右，出則爲勢重，而收利於民，入則比周而惡於君，內間主之情以告外，外內爲重，諸臣百吏以爲富。吏不誅則亂法，之則君不安據而有之。此亦重之社鼠也。』」故君主統御臣下，不可失二柄。所謂二柄，爲刑與德，即刑罰與恩賞。爲人君者，宜不假手於他人，而以二柄御臣下。要之，人主之道，在虛靜而不示自己的好惡，察羣臣的才能，防八姦，不假手於人，而以二柄統御臣下。

敎育說

韓非主張法治至上主義，而承認法的絕對權威，用法以維持一國秩序，增進國利民福。故法治至上主義上最重使萬民服從法律。萬民服從法律，則治國的目的可達。故儒墨兩家提倡的德治主義，韓非全看作不成問題之物。君主制定法律而嚴重執行之，若有違反法者，毫不假借，課以苛酷的刑罰，以保法的權威。故韓非子敎育的目的，在使萬民知法爲何物，且養成其遵

奉法律的習慣。即爲一種的公民教育。不過只以養成法律的人格爲目的。與今日的公民教育大異其趣。韓非子在五蠹篇上說：「明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師

中國古代教育史終

本書著者其他著述

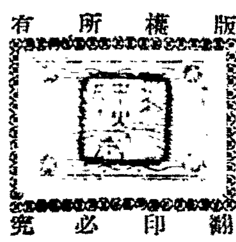
書名	發行者
社會教育概說	商務印書館
現代社會教育汎論	世界書局
社會教育綱要	商務印書館
社會教育的設施及理論(譯)	中華書局
大時代社會教育新論	文通書局
中國成人教育問題(合著)	商務印書館
比較社會教育	世界書局
社會教育事業十講	商務印書館
識字運動民衆學校經營的理論與實際	商務印書館
托兒所經營的理論與實際	商務印書館

書名	發行者
現代圖書館序說	商務印書館
現代圖書館經營論	商務印書館
現代圖書館事務論	世界書局
大學圖書館經營的實際	大夏大學
大時代的教育	商務印書館
西洋教育史	世界書局
日本教育制度(譯)	商務印書館
中國最近教育行政四講	商務印書館
日本教育行政通論(譯)	商務印書館
新縣制國民教育	文通書局

中華民國三十一年二月初版

大學叢書 中國古代教育史一冊

每部戰時售價國幣一十二元



著作者 馬宗榮

本叢書主編者 馬宗榮 謝六逸

發行人 華問渠 貴陽西郊華家山七號

印刷所 文通書局 貴陽中華北路五七號

發行所 文通書局

本書係在貴陽印刷一切材料均由省外運來所需運匯費甚鉅而貴陽生活又復高漲成本因以增加現售價目包括運匯各費在內本埠售價概不加成外埠函購照郵局所需寄費實數增收

貴州省圖書雜誌審查處審查證圖字第零四二號



(P0014)
12.00
196[illegible]